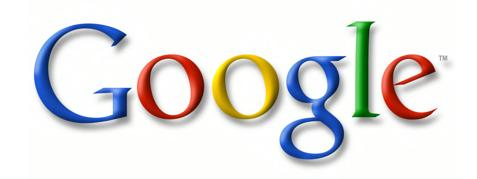

Google


ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 58NK /

[redacted]

יהוה

INSTITVTIO THEOLOGICA

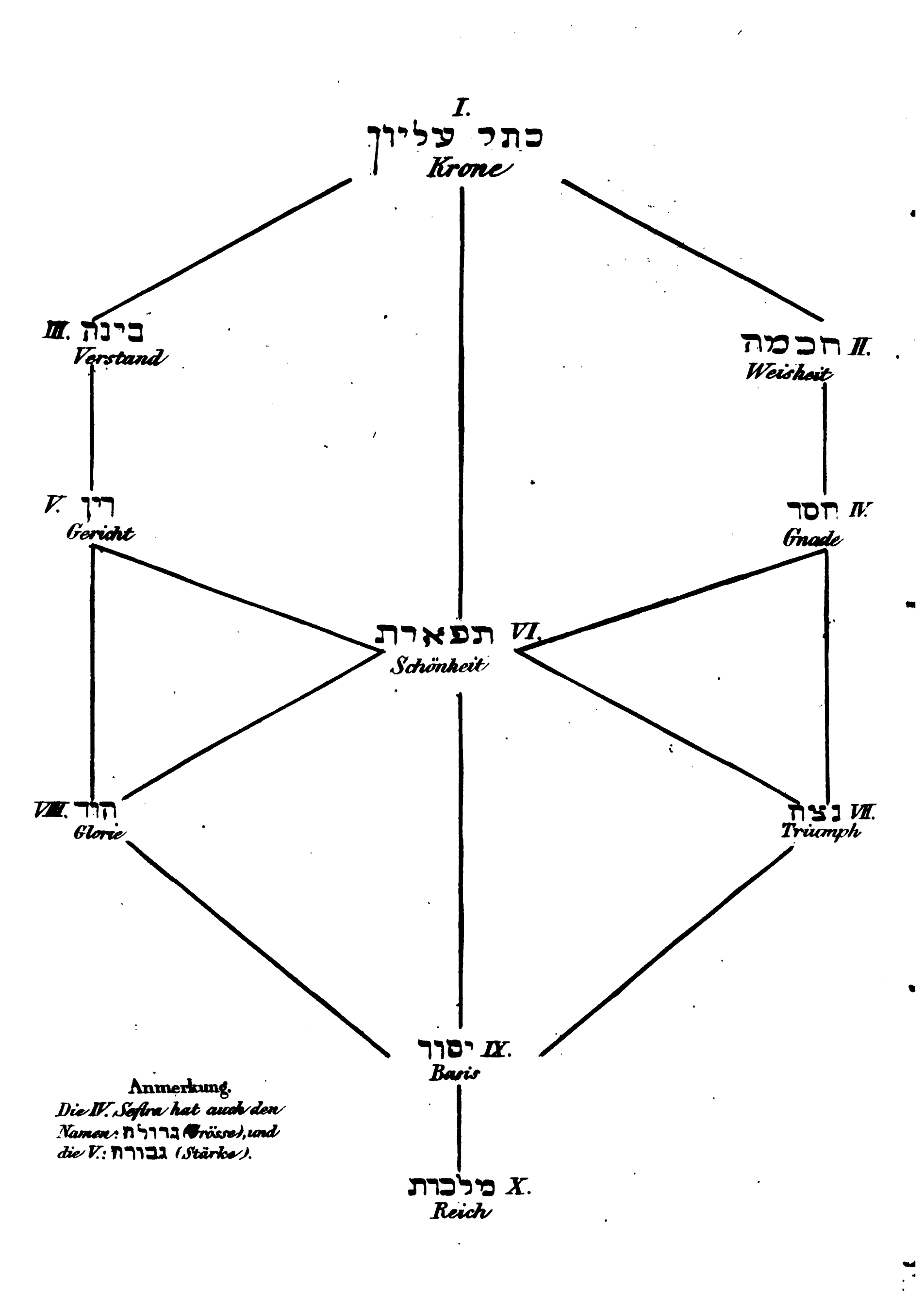
ANDOVER FVNDATA MDCCCVII.

Ps. CXIX 169.
כדברך הבינני

JOH. XVII. 17.
ὁ λογος ὁ σος αληθεια εστι

ΑΚΡΟΓΩΝΙ ... ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ.


[redacted]



I.
כתר עליון
Krone
II. חכמה
Weisheit
III. בינה
Verstand
IV. חסד
Gnade
V. דין
Gericht
VI. תפארת
Schönheit
VII. נצח
Triumph
VIII. הוד
Glorie
IX. יסוד
Basis
X. מלכות
Reich
Anmerkung.
Die IV. Sefira hat auch den
Namen: גדולה (Grösse), und
die V.: גבורה (Stärke).

Die Kabbala

oder die

Religions-Philosophie

der

Hebräer.

Von

A. Franck,

aggregirtem Professor an der Facultät der Wissenschaften zu Paris, Professor der Philosophie am k. Collegium Karl's des Großen, und Mitgliede der Akademie der moralischen und politischen Wissenschaften.

Aus dem Französischen

übersetzt, verbessert und vermehrt

von

Ad. Jelinek.

Mit einer Abbildung.

Leipzig.

Heinrich Hunger.

1844.

Seiner Wohlgeboren

dem

Herrn

Chr. Hermann Weiße

Doctor der Theologie und Professor der Philosophie

ehrerbietig gewidmet

vom

Uebersetzer.

Vorrede des Uebersetzers.

Keines der gnostischen Systeme hat, unter den Händen der Kritiker, so oft seine Geburtsstätte wechseln müssen, als die sogenannte Kabbala; kein Monument der „orientalischen Philosophie"*) hat solch' entgegengesetzte Hypothesen über Zeit und Ort seiner Abfassung hervorgerufen, als der Universal-Codex der Kabbalisten, der Sohar; kein Geschichtschreiber der Philosophie endlich hat es bis jetzt unternommen, die malende Bildersprache der jüdischen Gnosis in die räsonnirende Redeweise des abstracten Denkens zu übersetzen.

Ich übergehe die große Schaar der jüdischen und christlichen Jünger des kabbalistischen Systems; sie wird von dem eigentlichen Mysticismus, der in allen Theilen desselben vorherrschend ist, zu stark beherrscht, als daß sie zur nöthigen Besonnenheit gelangen könnte. Die Meinung eines Pico della Mirandola, eines Reuchlin hat eben einen solchen kritischen Werth, wie die eines gewöhnlichen Soharíten oder

---

*) Diese von Mosheim eingeführte Bezeichnung sollte noch immer in den Untersuchungen über den Gnosticismus in den Vordergrund gestellt werden, indem — wie Baur (die christliche Gnosis, S. 4) richtig bemerkt — „schon der Name sogleich die Forderung ausdrücken soll, daß man sich auf dem Gebiete dieser Forschungen in eine ganz neue und eigenthümliche Sphäre hineinzuversetzen, und für die Speculationen, die sich hier darstellen, einen ganz andern Maasstab als den gewöhnlichen unserer occidentalischen Vernunft und Phantasie mitzubringen habe." — Dieser Gesichtspunct des Orientalismus dürfte in der Religions-Philosophie überhaupt festgehalten werden.

Chasid's: die vermeintliche höhere Erleuchtung läßt nicht den Verstand zu Besinnung kommen.

Die außerhalb des Allerheiligsten der Kabbala stehenden Kritiker haben gar wunderliche Conjecturen über das Alter und den Ursprung derselben zu Tage gefördert. Die Einen (Buddeus, Kleuker, Osiander) setzten sie in das patriarchische Zeitalter, ließen sie, neben der mosaischen Lehre, als eine isoterische, als eine Geheimlehre auf dem Wege der mündlichen Ueberlieferung einhergehen. Die talmudische Tradition (תורה שבעל פה) nimmt zwar auch nichts weniger für sich in Anspruch; auch von ihr wird behauptet, sie sei ein von Mose überkommener mündlicher Theil der göttlichen Offenbarung (vergl. Maimuni, Einleitung in die Mischna). Allein diese Tradition, die sich blos auf die materielle, sinnliche Seite des Gesetzes bezieht, hätte sich nie den Weg zum Volke bahnen können, wäre sie nicht durch das Herkommen, durch die religiöse Volkssitte sanctionirt gewesen. — Die Andern (Basnage, Brucker) glaubten in Egypten die Wiege der Kabbala zu finden. Diese Meinung ist gleichsam eine Fortsetzung derjenigen, die da das mosaische Gesetz und die mosaische Lehre für ein dem egyptischen Priesterthume entwendetes Gut hält. — Richard Simon und Berger ließen die Urheber der jüdischen Gnosis, mit den griechischen Schöpfern der Zahlen- und Ideenlehre, bei den Chaldäern in die Schule gehen; Wachter, Joachim Lang, Wolf (Verfasser der Bibliotheca hebraea) suchten die Quelle der Kabbala in der heidnischen Philosophie. Allen diesen Meinungen*) fehlt eine bestimmte historische Begründung, und sind daher mit Recht vom Verfasser dieses Werkes verworfen worden.

Mit einem andern Verfasser einer französischen Schrift über den Gnosticismus (Matter, histoire critique du Gnosticisme,

*) Vergl. Tholuck, de Ortu Cabbalae, S. 3—4.



S. 94) vertheidigt Hr. Franck die Ansicht, daß die kabbalistische Wissenschaft aus der Theologie der Parsen entstanden sei*). Gegen diese Behauptung hat Gieseler (in der Recension der Matter'schen Schrift, theologische Studien und Kritiken, Jahrgang 1830, I, 381—383) einige Einwürfe gemacht, auf die sich auch Baur (a. a. O., S. 70) beruft. „Obgleich wir," sagt Gieseler, „den schon oft nachgewiesenen Einfluß des Parsismus auf das Judenthum vollkommen anerkennen, so möchten wir denselben doch nicht aus einer syncretistischen Neigung des Letztern erklären, sofern Syncretismus auf eine äußerliche Verbindung von innerlich einander fremden Stoffen deutet. Nie war das israelitische Volk wol weiter entfernt fremde Meinungen seinem Religionsglauben beizumischen, oder in andern Religionen, z. B. der persischen, etwas Verwandtes anzuerkennen, als gerade seit dem Exile. Der Einfluß des persischen Systems auf die Juden bestand darin, daß es dieselben, indem es sich ihnen als ein in manchen Puncten ausgebildeteres System darstellte, zu einer Entwickelung der analogen in ihrer Lehre liegenden Keime veranlaßte, wobei denn allerdings ihnen unbewußt die persische Lehrentwickelung als Muster mit einwirkte. Auf diese Weise wirkt stets das ausgebildetere Lehrsystem auf ein minder entwickeltes, auch wenn sich dieses in den entschiedensten Gegensatz zu jenem stellt. . . . Zuerst treten wir gegen Buddeus auf Massuets Seite, indem wir einen vorchristlichen Ursprung der kabbalistischen Philosophie läugnen. Die exegeti-

*) Wenn Hr. Franck mit Matter im Wendepuncte der Untersuchung, im vorchristlich-parsischen Ursprung der kabbalistischen Philosophie übereinstimmt, so herrscht der ungeheure Unterschied zwischen ihnen, daß, während der Letztere das Verhältniß der Kabbala zum Zoroaster'schen Systeme wie das einer Copie zum Originale statuirt (la Kabbale se montre auprès du Zoroastrisme comme la copie auprès de l'original), weist der Erstere den großen Fortschritt der Kabbala über den Zoroastrismus nach. Uebrigens ist die Art der Forschung unseres Verfassers eine ganz andere.

schen Spielereien, welche nachher sich zu der sogenannten Kabbala symbolica ausgebildet haben, sind allerdings älter; daß aber das philosophische System der Kabbalisten aus so frühen Zeiten stamme, daran müssen wir zweifeln, da Josephus und Philo davon schweigen, da das System des Letztern sich zu dem kabbalistischen offenbar wie das frühere zu dem spätern verhält und da die historischen Spuren der Kabbala so sehr jung sind. Demnach können wir die Kabbala, welche, beiläufig gesagt, uns auch gar nicht so nahe mit dem zoroastrischen Systeme verwandt scheint, wie der Verf. annimmt, für keine Quelle der christlichen Gnosis halten."

Daß die Juden gerade seit dem Exile dem Eindrängen fremder Meinungen in ihren Religionsglauben sich widersetzten, kann nicht bestritten werden; allein, im entgegengesetzten Falle, läßt sich wieder nachweisen, daß sie alle ihnen sonst unbekannt gewesene oder in der Bibel nicht mit klaren Worten bezeichnete Weisheit in der letztern suchten und fanden. Philo bestrebte sich, die Weisheit aller Völker in der Schrift nachzuweisen; die Talmudisten (Rabban Gamaliël, R. Jehoschua ben Chananja, R. Jochanan im Namen des R. Simon ben Jochaï, R. Meïr, R. Jehoschua Sohn Lewi's, R. Chija Sohn Abba's im Namen des R. Jochanan, Mar Sutra, Rabbina, R. Aschi*)) demonstrirten die Auferstehung aus der Bibel; die ganze Reihe der jüdischen Religionsphilosophen, von Saadja dem Fajumiten bis auf Hrn. Dr. Hirsch in Luxemburg, hat, im Streben, die Bibel im Lichte der herrschenden Philosophie ihrer Zeit zu betrachten, derselben fremde Elemente aufgepropft. Der Einfluß des persischen Systems auf die Juden muß ferner mächtiger als jede andere Einwirkung erscheinen. Mit dem ersten Aufhören der politischen Selbstständigkeit des jüdischen Reiches,

*) Sieh' babyl. Talmud Tractat Synhedrin, letztes Capitel.

mit dem ersten Exile, erwachte der jüdische Geist; Zweifel erhoben sich, Probleme wurden aufgeworfen, die Lösung ward versucht. Die wichtigen Fragen über das „Wann" und „Wie" der Entstehung der Wesen, über die Bestimmung des Weltalls konnte die Einfachheit der mosaischen Urkunde nicht genügend beantworten; andererseits hielt man aber fester als je an dem alten Glauben; in Babylon fand ein neuer Umschwung der Ideen statt; durch die Anwendung der Kabbala symbolica konnte man jeden Conflict mit den frühern Vorstellungen vermeiden: Und welche Lehre ließ sich mit der mosaischen Urkunde bequemer in Einklang bringen, als die persische? Hat doch Johannsen (die kosmogonischen Ansichten der Inder und Hebräer. Altona, 1833) Ernst damit gemacht, die mosaische Kosmogonie als ein Emanationssystem darzustellen! (Die — bei Johannsen a. a. O., S. 10. — indische Bezeichnung Gottes vor der Weltschöpfung durch svajambhû und tad findet sich in der That bei den Kabbalisten in der Erklärung des אהיה אשר אהיה; vergl. S. 139—140 dieses Werkes.) Der Kabbalist — um diesen Ausdruck beizubehalten — mußte aber vor den neuen, gefährlichen, der Misdeutung leicht ausgesetzten Ideen, die unter seinen Händen, unter dem Einflusse des Judenthums bedeutende Modificationen erlitten — er mußte vor diesen zurückschrecken; und es ist ganz naturgemäß, daß die kabbalistische Lehre, weil sie eben der persischen so ähnlich ist, einen geheimen Unterricht bildete, sich nicht hervordrängte, in ihrem ersten Stadium nur Wenigen bekannt war. Sie entstand aber auch allmälig und blieb von den griechischen Elementen, die auf Philo influirten, frei. Was ferner die Verwandtschaft der Kabbala mit dem Parsismus anlangt, die nicht so einleuchtend ist, so ist dies ein Vorzug des kabbalistischen Systems; die Kabbala ist keine Copie des Zoroastrismus — wie H. Matter behauptet — als vielmehr eine mit vielfachen Modificationen verbundene Fortbildung desselben. —

Mit der Frage über den Ursprung und das Alter der Kabbala ist die andere über die Zeit und den Ort der Abfassung des Sohar auf's engste verbunden. Diese Frage scheint uns bis jetzt noch nicht auf eine genügende Weise gelöst zu sein. Der Sohar in seinem ganzen Umfange enthält nichts weniger als ein einheitliches System*); es finden sich häufig Wiederholungen darin; es werden in demselben Stellen aus den Talmuden und Midraschim entlehnt; die Sprache hat verschiedene Färbungen**); im Systeme müssen, weil es sich nach und nach entwickelt, Abstufungen stattfinden. Es müßte nun aus dem Sohar gezeigt werden, welche Lehren dessen Urelemente ausmachen; wie er, unter den Händen verschiedener Lehrer, sich entwickelt; welche Bestandtheile anderer Schriften sich in ihm vorfinden: kurz eine Kritik des ganzen Sohar, seinen einzelnen Stellen nach, müßte geliefert werden. Dies wollen wir in einer Schrift „die Composition des Sohar" versuchen. —

Ich habe nun noch Einiges über dieses Werk, meine Uebersetzung, Verbesserung und Vermehrung zu sagen.

Die Quelle, aus der die Geschichtschreiber der Philosophie bis jetzt ihre Kenntniß des kabbalistischen Systems geschöpft, ist Knorr v. Rosenroth's „Kabbala denudata"; „aus dieser reichhaltigen, voluminösen Schrift aber wird — wie schon Molitor (Philosophie der Geschichte, II, 9) urtheilt — der Leser blos eine dunkle Ahnung aber keinen klaren deutlichen Begriff

*) So finden sich gleich auf der ersten Seite des Sohar — nach der Sulzbacher Ausgabe und überhaupt allen denen, die den Namen זהר גדול führen — Spuren der indischen Kosmogonie, die aber vom Verfasser, durch den Einfluß des Judenthums modificirt wurden. Es ist dort nämlich bei der Erklärung der Schöpfung vom „Samen" (איך אינון תולדין מההוא זרעא דאזדרע ביה) die Rede, was aber sogleich durch die Umdeutung in die „Buchstaben" (מאן ההוא זרעא אינון אתוון וכו') modificirt wird.

**) Bemerkenswerth ist, daß in den alten Stellen das jerusalemische בוצינא für das babylonische שרגא erscheint. Vergl. Nedarim, Bl. 66 b; Fürst, Lehrgebäude der aramäischen Idiome, S. 17.

von der Kabbala erhalten." Ueberhaupt ist der eigentlich philosophische Werth der Kabbala im Rosenroth'schen Werke hintangesetzt. Molitor's gelehrtes Werk „Philosophie der Geschichte oder über die Tradition" enthält in den drei Theilen, die bis jetzt erschienen sind, noch nicht eine objective Darstellung des kabbalistischen Systems. Der Verfasser sagt selbst (II, 12), daß man „das Ganze vorläufig blos als einen freien philosophischen Versuch betrachte," und verspricht er, erst im fünften Theile das System der Kabbala mit den eigenen Worten der Kabbalisten zu entwickeln. Uebrigens dürfte von M., der „studio disciplinae Judaeorum arcanae ipse prorsus factus est Judaeus Cabbalisticus" (Tholuck, a. a. O., S. 4) und zu den jüngern kabbalistischen Schriften und Commentarien großes Vertrauen hat, schwerlich eine unparteiische Darstellung zu erwarten sein. Das Werk des Hrn. Franck, in welchem die Kabbala aus den ältesten Stücken des Sohar, unparteiisch und dem Geiste unserer Zeit angemessen, entwickelt wird, muß dem Geschichtschreiber der Philosophie und allen denen, die die Philosophie der Kabbala kennen wollen, sehr willkommen sein. Die Forschung über das Alter der Kabbala, die Authentie der kabbalistischen Hauptwerke, so wie die Untersuchung über die Verwandtschaft des kabbalistischen Systems mit andern Systemen der Philosophie und der Religion erscheint auch hier zum ersten Mal so ausführlich und vollständig. —

Bei der Uebersetzung des französischen Originals war ich bestrebt, den Inhalt desselben treu wiederzugeben. Die übersetzten Stellen aus dem Sefer Jezira, dem Sohar, dem Talmud und den neuhebräischen Schriften habe ich stets mit dem resp. Originale verglichen; die spanischen Citate aus Jakob Abendana's Uebersetzung des Kusari von Jehuda ha-Lewi, sowie der Anhang sind weggelassen worden: die ersteren sind für den deutschen Leser ohne Nutzen, der letztere enthält blos eine Uebersetzung des Salomon Maimon'schen Berichts

über die Secte der Chasidim (S. Maimon's Lebensgeschichte, 1. Th., 19. C.) und der Darstellung Peter Beer's von den Soharíten (Peter Beer, Geschichte, Lehren und Meinungen aller bestandenen und noch bestehenden religiösen Sekten der Juden und der Geheimlehre oder Cabbalah, II, 309 ff.). —

Was die Verbesserung betrifft, so kann ich sie eine mehr äußerliche nennen. Die Citate aus den kabbalistischen Werken waren nämlich so corrupt*), die Angabe der Seitenzahl so fehlerhaft, (sie fehlte auch manchmal ganz) die Anmerkungen waren so oft versetzt**), daß ich auf die Berichtigung viele Mühe verwenden mußte. Man braucht nur den starken Folioband des Sohar nach der Sulzbacher Ausgabe anzusehen, und man wird mir glauben, daß es keine kleine Mühe und Zeitverlust sei, eine gegebene Stelle darin aufzusuchen!

Man wird aber auch bei einer sorgfältigen Vergleichung der Uebersetzung mit dem Originale noch andere Berichtigungen finden, die ich nicht ausdrücklich in einer Anmerkung bemerkt habe. So ist z. B. dem Geiste des Kabbalismus nichts entgegengesetzter, als אוריתא durch „Gesetz" (loi) wiederzugeben. Der allegorischen Methode der Kabbala ist selbst das Gesetz so flüssig, daß es die ihm inwohnende Starrheit verliert.

Die Vermehrung besteht in den Anmerkungen und dem Anhange. Bei der Ausarbeitung der „bibliographischen Notiz über den Sohar" habe ich außer der Kabbala denudata, noch „die gottesdienstlichen Vorträge der Juden" von Zunz, das Buch ראב״ה von Milsahagi und den 7. Band des in neuhebräischer Sprache erscheinenden Jahrbuches כרם חמד benutzt. Die Abbildung des sogenannten kabbalistischen Baumes ist auch erst der Uebersetzung beigefügt worden.

Den 20. Mai 1844. Ad. Jelinek.

*) Man vergl. nur z. B. S. 155, Anm. 1 des französischen Originals.

**) Seite 142 muß Anmerk. **) gestrichen werden und ein Theil der Anmerk. 3) sich auch auf S. 143 beziehen.



Ueberſicht des Inhalts.

Seite

Zweites Capitel.

Die kabbalistischen Werke. — Echtheit des Sefer Jezira.

Drittes Capitel.

Echtheit des Sohar.

Zweite Abtheilung.

Erstes Capitel.

Seite

Zweites Capitel.

Drittes Capitel.

Fortsetzung der Analyse des Sohar. — Ansicht der Kabbalisten über die Natur Gottes.

Viertes Capitel.

Fortsetzung der Analyse des Sohar. — Ansicht der Kabbalisten über die Welt.

Fünftes Capitel.

Fortsetzung der Analyse des Sohar. — Ansicht der Kabbalisten über die menschliche Seele.

Dritte Abtheilung.

Erstes Capitel.

Zweites Capitel.

Zusammenhang der Kabbala mit der Alexandrinischen Schule.

Drittes Capitel.

Zusammenhang der Kabbala mit der Lehre Philo's.

Viertes Capitel.

Zusammenhang der Kabbala mit dem Christenthume.

Fünftes Capitel.

Zusammenhang der Kabbala mit der Religion der Chaldäer und Perser.

Anhang. Vom Uebersetzer.

Vorrede
des Verfassers.

Eine Lehre, welche in vielen Puncten mit den Lehren Plato's und Spinoza's Aehnlichkeit hat; die, ihrer Form nach, sich manchmal bis zum majestätischen Tone der religiösen Poesie erhebt; die auf gleichem Boden und beinahe in derselben Zeit mit dem Christenthum entstand; die, während eines Zeitraumes von mehr als zwölfhundert Jahren, im Schatten des tiefsten Geheimnisses sich entwickelt und fortgepflanzt hat, obgleich sie sich blos auf das vorgeblich hohe Alter der Ueberlieferung stützte und der Wunsch, in den Sinn der heiligen Bücher tiefer einzudringen, ihre ansehnlichste Triebfeder war: eine solche Lehre findet man in den ursprünglichen Schriftwerken und ältesten Bruchstücken der Kabbala,[1]) nachdem sie von aller Beimischung gereinigt werden. In einer Zeit nun, in welcher die Geschichte der Philosophie und überhaupt alle historischen Untersuchungen eine so große Wichtigkeit erlangt haben, in der man sich endlich dem

---

[1]) Dieses Wort ist das hebräische קבלה (Kabbalah), welches, wie schon die Radix קבל anzeigt, die Handlung des Empfangens ausdrückt: eine durch Ueberlieferung empfangene Lehre. Das Wort Masora, מסורה, hingegen bezeichnet die Handlung des Uebergebens: eine durch Ueberlieferung übergebene Lehre. Die von uns angenommene und in Deutschland seit langer Zeit gewöhnliche Orthographie (Kabbala anstatt Cabala) schien uns am geeignetsten, die Aussprache des hebräischen Ausdruckes wieder zu geben. Diese Schreibart wird auch von Raymund Lullus in seinem Buche de Audito Kabbalistico als die richtigste empfohlen.

Glauben hinzugeben scheint, daß der menschliche Geist ganz, sich nur in der Gesammtheit seiner Werke offenbare, hat es mir geschienen, daß ein solcher Gegenstand, von einem über jeden Secten- und Parteigeist erhabenen Gesichtspuncte aus betrachtet, mit Recht auf Theilnahme Anspruch machen könnte, und daß selbst die häufigen Schwierigkeiten, von denen er umgeben ist, die Dunkelheit, die er in den Ideen sowohl, als in der Sprache darbietet, demjenigen, der ihn zu behandeln wagen sollte, nur Nachsicht versprächen. Es ist aber nicht dieser Grund allein, der die Kabbala der Aufmerksamkeit aller ernsten Geister empfiehlt; man muß sich auch erinnern, daß dieselbe seit dem Anfange des 16. Jahrhunderts bis zur Mitte des 17. auf die Theologie, Philosophie, Naturwissenschaften und Medicin einen sehr beträchtlichen Einfluß ausgeübt hat. Ihr Geist ist es, der einen Pico de la Mirandola, einen Reuchlin, einen Cornelius Agrippa, einen Paracelsus, einen Heinrich Morus, einen Robert Fludd, einen Van Helmont und sogar Jacob Böhme, den größten aller dieser Männer, die herumgeirrt, um eine allgemeine Wissenschaft, e i n e Wissenschaft, deren Aufgabe es sein sollte, uns in den tiefsten Tiefen der göttlichen Natur die eigentliche Wesenheit und Verkettung aller Dinge zu zeigen, aufzufinden, begeisterte. Keineswegs würde ich es aber wagen, gleich einem modernen Kritiker, auf den wir bald wieder zurückkommen, den Namen Spinoza hier auszusprechen.

Ich mache keineswegs Anspruch, ein ganz unbekanntes Land entdeckt zu haben. Ich behaupte, im Gegentheil, daß es vieler Jahre bedarf, um Alles, was über die Kabbala geschrieben wurde, durchzulesen, wenn auch nur von dem Augenblick an, wo die Geheimnisse derselben durch die Presse verrathen wurden. Allein, wieviel widersprechende Ansichten, leidenschaftliche Urtheile, sonderbare Hypothesen und, überhaupt, welch' ein buntes Chaos in jenen zahlreichen hebräischen, lateinischen und deutschen Büchern, welche in den verschiedensten Formen und mit Citaten aus allen Sprachen gespickt, veröffentlicht wurden! Ja, die Uneinigkeit zeigt sich nicht blos in der Werthschätzung der vorzutragenden Lehren, oder in Bezug auf das so sehr verwickelte Problem von dem Ursprunge derselben; sie tritt sogar auch auf eine eben so bemerkliche Weise in der Darstellung hervor. Man

wird daher eine mehr im Geschmacke unserer Zeit unternommene Arbeit, welche auf den ursprünglichen Documenten, beglaubtesten Ueberlieferungen und echtesten Texten fußet, zugleich aber auch das Gute und Wahre in den frühern Forschungen nicht verschmäht, nicht für unnütz erklären können. Allein, bevor ich diesen Plan auszuführen anfange, erachte ich es für nothwendig, jedes der Werke, welche diese Idee angeregt haben und gewissermaßen die Elemente des vorliegenden enthalten, vor den Augen des Lesers in kurzen Worten zu würdigen. Man wird sich dadurch zugleich einen richtigern Begriff machen können, wie weit die Wissenschaft über diesen dunkeln Gegenstand gediehen, und wie die von unsern Vorgängern uns zurückgelassene Aufgabe beschaffen sei. Dies beabsichtigt eigentlich diese Vorrede.

Ich übergehe die modernen Kabbalisten, die hebräisch geschrieben haben; die Anzahl derselben ist so beträchtlich, die Charactere, welche sie von einander unterscheiden, sind so unbedeutend, und bringen sie, bis auf einige seltene Ausnahmen, so wenig in die Tiefen des Systemes, dessen Erklärer sie sich nennen, ein, daß es eben so schwierig als langweilig wäre, jeden Einzelnen besonders vorzuführen. Es wird genügen, wenn wir wissen, daß sie sich in zwei Schulen theilen, die fast zu gleicher Zeit — um die Mitte des 16. Jahrhunderts — in Palästina gegründet wurden: die eine von Mose Corduero [1]), und die andere von Isaak Luria [2]), welcher Letztere von einigen Juden als Vorläufer des Messias angesehen wurde. Beide aber

---

[1]) Hebräisch wird sein Name ר׳ משה קורדואירו geschrieben, und vielleicht muß man Cotdovero aussprechen. Er war von Geburt ein Spanier und blühete um die Mitte des 16. Jahrhunderts zu Ssafed in Untergaliläa. (Richtiger in Obergaliläa. Der Uebers.) Sein Hauptwerk heißt: פרדס רמונים, der Garten der Granaten, f., Krakau. Auch hat er eine kleine moralisch=mystische Abhandlung verfaßt, genannt תמר דבורה, der Palmbaum der Debora. Mantua, 1623. 8.

[2]) Hebräisch wird sein Name ר׳ יצחק אשכנזי, oder abgekürzt, האר״י geschrieben. Er ist ebenfalls zu Ssafed, 1572, gestorben. Abgesehen von einigen unzusammenhängenden Abhandlungen, deren Echtheit keineswegs erwiesen ist, hat er selbst nichts veröffentlicht. Sein Schüler Chajim Vital aber hat unter dem Titel: עץ חיים, der Baum des Lebens, alle Ansichten desselben zu einem Lehrgebäude vereinigt,

sind, trotz der abergläubigen Bewunderung, welche sie ihren Schülern einflößten, bloße Commentatoren ohne Originalität. Doch kommt der Erste dem eigentlichen Sinne, der objectiven Bedeutung der ursprünglichen Schriftwerke ziemlich nahe, wenn er auch nicht tief genug in ihren Geist eindringt; während der Zweite sich fast immer vom eigentlichen Sinne entfernt, um seinen Träumereien — in der That, Träume eines krankhaften Geistes, **aegri somnia vana** — die Zügel schießen zu lassen. Ich habe wohl nicht nöthig zu sagen, welchen von diesen Beiden ich öfter zu Rathe gezogen habe. Doch kann ich nicht die Bemerkung unterdrücken, daß der Letztere in der herrschenden Meinung höher steht.

Ich werde auch diejenigen Schriftsteller fern halten, welche von der Kabbala blos gelegentlich gesprochen haben, wie Richard Simon [1]), Burnet [2]), Hottinger [3]); oder solche, welche ihre Forschungen auf Biographie, Bibliographie und eigentliche Geschichte beschränken, und uns daher blos die Quellen angeben, aus denen zu schöpfen ist, z. B. Wolf [4]), Basnage [5]), Bartolocci [6]); oder endlich diejenigen, welche sich begnügt haben, kurz zusammen zu ziehen, oder bisweilen zu wiederholen, was schon Andere vor ihnen gesagt hatten. Zu dieser letzten Klasse gehören, was unsern Gegenstand betrifft, der Verfasser der „Einleitung in die Philosophie der Hebräer" [7]), und die neuern Geschichtschreiber der Philosophie, welche alle mehr oder minder Brucker abgeschrieben haben, sowie Brucker selbst die mehr neuplatonischen und arabischen als kabbalistischen Abhandlungen des spanischen Rabbiner Abraham Kohen Irira [8]) ausgebeutet hatte.

---

[1]) Histoire critique du V. T. B. 1. C. 7.

[2]) Archaeolog. philosoph., C. 4.

[3]) Thes. philolog. und in seinen übrigen Schriften. — Discursus gemaricus de incestu etc.

[4]) Bibliotheca hebraïca. Hamburg, 1721, 4 Bände, 4.

[5]) Histoire des Juifs. Paris und der Haag.

[6]) Magna Bibliotheca rabbinica. 4 Bände in fol.

[7]) J. F. Buddeus, Introductio ad Historiam philosophiae Hebraeorum. Halle, 1702 und 1721. 8.

[8]) Irira, oder Herera gehört in's 17. Jahrhundert. Sein Hauptwerk: die Pforte der Himmel (Porta coelorum) hat er in spani=

Nachdem ich nun alle diese von mir gewiesen, muß ich noch eine bedeutende Anzahl Schriftsteller hervorheben, welche die esoterische Lehre der Hebräer zu einem ernsten Studium gemacht haben, oder denen man wenigstens das Verdienst einräumen muß, sie aus dem tiefen Dunkel, in welchem sie bis zu Ende des 15. Jahrhunderts vergraben lag, hervorgezogen zu haben.

Der Erste, welcher dem christlichen Europa den Namen und das Vorhandensein der Kabbala bekannt gemacht, ist ein Mann, der ungeachtet der Ausschweifungen seiner glühenden Einbildungskraft, ungeachtet der stürmischen Hitze seines enthusiastischen Geistes, und vielleicht selbst durch die Macht dieser glänzenden Fehler, auf die Ideen seines Jahrhunderts so mächtig eingewirkt hat: wir meinen Raymund Lullus. Es wäre schwierig anzugeben, wie tief er in diese geheimnißvolle Wissenschaft eingeweiht gewesen, und welchen Einfluß sie auf seine eignen Lehren geübt hat. Keineswegs werde ich mit einem Geschichtschreiber der Philosophie [1]) behaupten, daß er aus dieser Wissenschaft den Glauben an die Identität Gottes und der Natur geschöpft habe. Aber so viel ist gewiß, daß er sich eine erhabene Vorstellung von ihr machte, sie als eine göttliche Wissenschaft betrachtete, als eine wahrhafte Offenbarung, deren Licht der vernünftigen Seele sich zuwendet [2]). Vielleicht ist auch die Vermuthung nicht ungegründet, daß das künstliche Verfahren der Kabbalisten, um ihre Ansichten an die Worte der Schrift zu knüpfen, daß die so häufig von ihnen gebrauchte Substitution von Zahlen und Buchstaben für Gedanken und Worte sehr viel zur Erfindung der großen Kunst (ars

scher Sprache — seiner Muttersprache — geschrieben, es wurde dann in's Hebräische übersetzt, und endlich vom Verfasser der Kabbala denudata in's Lateinische. Weiter unten wird noch ein Mal davon die Rede sein.

[1]) Tennemann, Geschichte der Philosophie. Bd. VIII. S. 837.

[2]) Dicitur haec doctrina Kabbala quod idem est secundum Hebraeos ut receptio veritatis cujuslibet rei divinitùs revelatae animae rationali . . . . Est igitur Kabbala habitus anima rationalis ex rectâ ratione divinarum rerum cognitivus; propter quod est de maximo etiam divino consequutivè divina scientia vocari debet. (De Auditu Kabbalistico, sive ad omnes scientias introductorium. Strasburg, 1651.)

magna) beigetragen haben. Es verdient bemerkt zu werden, daß Raymund Lullus mehr als drittehalb Jahrhunderte vor dem Dasein der beiden wetteifernden Schulen von Luria und Corduero, in derselben Zeit, in die einige moderne Kritiker die Entstehung der ganzen kabbalistischen Wissenschaft versetzen wollten, den Unterschied zwischen alten und neuen Kabbalisten schon gemacht hat [1]).

Das Beispiel, welches der majorkische Philosoph gegeben hatte, blieb eine lange Zeit unnachgeahmt; denn nach ihm gerieth das Studium der Kabbala in Vergessenheit, bis auf Pico de la Mirandola und Reuchlin, welche wieder einiges Licht über eine Wissenschaft verbreiteten, von der man bis dahin, außerhalb des Kreises der Adepten, nur das Dasein und den Namen kannte. Diese beiden Männer, von ihrem Jahrhundert wegen ihres kühnen Geistes und ihrer ausgebreiteten Kenntnisse auf gleiche Weise bewundert, sind dennoch weit davon entfernt, in alle Tiefen und Schwierigkeiten des Gegenstandes eingegangen zu sein. Der Erste hat versucht, auf eine kleine Anzahl Sätze [2]) — deren Quelle er nicht angiebt und zwischen welchen man schwerlich einen Zusammenhang finden wird — ein eben so ausgedehntes, mannigfaches, consequentes und fest an einander gereihetes System zurückzuführen wie jenes ist, das den Gegenstand unserer Forschungen bildet. Zwar waren diese Sätze ursprünglich bestimmt, öffentlich vertheidigt und durch die Argumentation näher entwickelt zu werden; allein in der Gestalt, in welcher sie uns vorliegen, sind sie sowohl ihrer Kürze als Vereinzelung wegen unverständlich, und vergebens wird man in einigen weitläufigern Digressionen, die in den verschiedensten Werken hie und da angebracht sind, die Einheit, die nähern Entwickelungen und die Beweise der Wahrhaftigkeit suchen, die man mit Recht von einem so wichtigen Werke fordern kann. Der

---

[1]) Ib. supr. — Was die Ansicht betrifft, auf die wir anspielen, so wird sie im ersten Theile dieser Arbeit ausführlich erörtert werden.

[2]) Conclusiones cabalisticae, numero XLVII, secundum secretam doctrinam sapientium Hebraeorum etc. 1. B., S. 54 seiner Werke, Baseler Ausgabe. Sie wurden zum ersten Mal zu Rom, 1486, veröffentlicht.

Zweite ließ sich nicht von seiner Phantasie irre leiten, war systematischer und klarer, besaß aber keine so umfassende Gelehrsamkeit und verstand es unglücklicher Weise nicht, aus den ergiebigsten und seines Vertrauens würdigsten Quellen zu schöpfen. Eben so wenig wie der italienische Autor, der, obwohl nach ihm geboren [1]), ihm dennoch auf dieser Bahn zuvorgekommen war, nennt er seine Gewährsmänner; es ist aber leicht, in ihm den wenig kritischen Geist Josef's aus Castilien [2]) und des falschen Abraham ben Dior [3]) — eines Commentators des 14. Jahrhunderts, der seine kabbalistischen Kenntnisse mit aristotelischen Ideen und Allem dem, was er von der von den Arabern interpretirten griechischen Philosophie gewußt, vermengte — zu erkennen. Uebrigens ist auch die von Reuchlin gebrauchte dramatische Form weder präcis noch ernst genug für einen solchen Gegenstand, und Aerger erregend ist es, wenn man ihn an den wichtigstn Fragen vorbeigehen sieht, um, auf einige unbestimmte Analogien hin, die — blos eingebildete — Abkunft der pythagoräischen Lehre von der Kabbala zu behaupten. Er behauptet nämlich, daß der Stifter der italienischen Schule blos ein Schüler der Kabbalisten sei, denen er nicht nur den Inhalt, sondern auch die symbolische Form seines Systemes und den traditionellen Character seiner Lehre zu verdanken habe: daraus entstehehen nun jene Spitzfindigkeiten und Verdrehungen, welche die beiden Ideengänge, die man mit einander zu vermengen

[1]) Reuchlin wurde 1455, und Johann Pico de la Mirandola 1463 geboren.

[2]) Hebräisch: יוסף גיקטילא. Er ist Verfasser des Buches: שער אורה, die Pforte des Lichtes, welches Paul Ricci in's Lateinische übersetzt und das von Reuchlin augenscheinlich zur Basis seines de Verbo mirifico genommen worden.

[3]) Er ist unter dem Namen ראב״ד, d. h. R. Abraham ben David, oder ben Dior, bekannt. Er schrieb einen hebräischen Commentar zum Sefer Jezira, welcher mit dem Texte zu Mantua, 1562, und zu Amsterdam, 1642, gedruckt worden ist. Wegen der Gleichheit des Namens, wurde er lange Zeit mit einem andern, weit berühmtern Kabbalisten verwechselt, der zu Anfange des 13. Jahrhunderts gestorben und der Lehrer des Mose de Leon war, den man zum Verfasser des Sohar hat machen wollen. (S. Geiger's wissenschaftliche Zeitschrift für jüd. Theologie, B. II. S. 312.)

sucht, zugleich verunstalten. Von den zwei Werken, welche den Ruf Reuchlin's begründeten, enthält nur das eine, welches **de Arte Cabalisticâ** [1]) heißt, eine ordentliche Darstellung der esoterischen Lehre der Hebräer; das andere (**de Verbo mirifico**), das in der That früher veröffentlicht worden [2]), ist blos eine Einleitung in das erstere. Diese Einleitung ist jedoch von einem subjectiven Gesichtspuncte aus abgefaßt, obgleich sie eine bloße Entwickelung einer ältern Idee zu sein scheint.

---

[1]) In fol. Hagenau, 1517.

[2]) Basel, 1494, fol. Da dieses Buch höchst selten und von großem Interesse für die Geschichte des Mysticismus ist, so glaube ich den summarischen Inhalt desselben angeben zu müssen. Wie das **de Arte Cabbalistica**, hat es die Form eines Gespräches zwischen drei Personen: einem epikureïschen Philosophen, Namens Sidonius, einem Juden, mit Namen Baruch, und dem Verfasser selber, der seinen deutschen Namen in das griechische Kapnio übersetzt hat. Das Gespräch besteht aus eben so vielen Büchern als die Zahl der eingeführten redenden Personen. Das erste Buch, welches der Widerlegung der epikureïschen Lehre gewidmet ist, ist eine bloße Reproduction der gewöhnlich gegen dieses System vorgebrachten Gründe; wir wollen auch nicht länger dabei verweilen.

Die Aufgabe des zweiten Buches ist festzustellen, daß alle Weisheit und wahre Philosophie von den Hebräern kommt; daß Plato, Pythagoras und Zoroaster ihre religiösen Ideen aus der Bibel geschöpft haben, und daß in den Liturgien und heiligen Büchern aller andern Völker sich Spuren von der hebräischen Sprache vorfinden. Endlich kommt man zur Erklärung der verschiedenen Gottesnamen. Der erste und berühmteste von allen, das ego sum qui sum (אהיה), ist in der platonischen Philosophie durch die Worte: τὸ ὄντως ὢν übersetzt. Der zweite, den wir durch Er (הוא), d. h. das Zeichen der Unveränderlichkeit und der ewigen Identität Gottes, übersetzen, findet sich ebenfalls bei dem griechischen Philosophen, in dem θατερὸν entgegengesetzten ταυτόν. Ein dritter Name Gottes kommt in der h. S. vor, nämlich: Feuer (אש). Denn war es nicht in der Gestalt eines brennenden Busches, unter der Gott zum ersten Mal dem Mose auf dem Berge Horeb erschien? haben ihn nicht die Propheten das verzehrende Feuer genannt? meint nicht Johannes der Täufer Gott, wenn er (Matth. 3, 11.) sagt: „Ich taufe euch mit Wasser, der aber nach mir kommt, wird euch mit Feuer taufen!“ Das Feuer der hebräischen Propheten ist soviel als der Aether (αἰθὴρ), der in den Hymnen des Orpheus erwähnt wird. Allein alle diese Namen sind in re nur ein einziger, der uns die göttliche Substanz in drei verschiedenen Anschauungen zeigt. So nennt sich Gott das Sein, weil jedes Dasein von

ihm ausgeht; er nennt sich das Feuer, indem er es ist, der alle Dinge erleuchtet und belebt; endlich ist er immer Er, er bleibt nämlich mitten unter der endlosen Mannigfaltigkeit seiner Werke ewig sich selbst gleich. So wie es nun Namen giebt, welche die Substanz Gottes ausdrücken, so giebt es wieder andere, die sich auf dessen Attribute beziehen, und diese sind die zehn Sefirot oder kabbalistische Kategorien, von denen noch häufig in diesem Werke die Rede sein wird. Wenn man aber von jedem Attribute und selbst von jedem bestimmten Gesichtspuncte, von welchen aus man die göttliche Substanz betrachten könnte, absieht, wenn man das absolute Wesen sich als in sich selbst zurückgezogen nnd gar kein erklärliches Verhältniß zu unserer Intelligenz darbietend, darzustellen versucht, dann wird es durch einen Namen bezeichnet, den auszusprechen es verboten ist, durch das drei Mal heilige Tetragrammaton, d. i. durch das Wort Jehova (שם המפורש).

Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Tetraktys des Pythagoras eine Nachahmung des hebräischen Tetragrammaton ist, und der Cultus der Dekas blos zur Ehre der zehn Sefirot erfunden worden ist. Man würde sich schwer von allen den Wundern einen Begriff machen können, die der Verfasser dann in den vier Buchstaben findet, aus denen im Hebräischen das Wort Jehova besteht. Diese vier Buchstaben spielen an auf die vier Elemente, die vier Grundeigenschaften der Körper (Wärme, Kälte, Trockenheit und Feuchtigkeit), die vier geometrischen Hauptbestandtheile (Punct, Linie, Fläche, Körper), die vier Noten der Tonleiter, die vier Flüsse des irdischen Paradieses, die vier symbolischen Figuren am Wagen Ezechiël's u. s. w. Ferner, wenn man jeden dieser Buchstaben für sich allein betrachtet, so hat jeder eine eben so geheimnißvolle Bedeutung. Der erste (י), der auch das Zeichen der Zahl Zehn ist, und uns durch seine Gestalt an den mathematischen Punct erinnert, belehrt uns, daß Gott der Anfang und das Ende aller Dinge ist; denn der Punct ist der Anfang, die erste Einheit, und die Zehn das Ende alles Zählens. Die durch den zweiten Buchstaben (ה) ausgedrückte Zahl Fünf zeigt uns die Vereinigung Gottes und der Natur an; Gottes, der durch die Zahl Drei, d. i. die Dreieinigkeit bezeichnet wird; der sichtbaren Natur, welche nach Plato und Pythagoras durch die Zweiheit dargestellt wird. Der dritte Buchstabe (ו) ist das Zeichen für die Zahl Sechs. Diese Zahl nun, welche von der pythagoräischen Schule ebenfalls verehrt wurde, wird durch die Verbindung der Einheit, Zweiheit und Dreiheit, was das Symbol aller Vollkommenheit ist, gebildet. Andererseits ist die Zahl Sechs das Symbol des Cubus, der Körper (solida) oder der Welt; man muß daher glauben, daß die Welt das Gepräge der göttlichen Vollkommenheit an sich trägt. Der vierte Buchstabe endlich ist dem zweiten gleich (ה), und wir finden uns daher wieder bei der Zahl Fünf. Allein hier entspricht sie der menschlichen, vernünftigen Seele, welche das Medium zwischen dem Himmel und der Erde, so wie Fünf die Mitte der Dekade, des symbolischen Ausdruckes für die Totalität der Dinge, ist.

Wir sind nun beim dritten Buche, dessen Aufgabe es ist, die vorzüglichsten Dogmen des Christenthums durch dasselbe Verfahren zu beweisen. Es wird auch ganz Kapnio in den Mund gelegt; denn es handelt sich darum, das Gebäude der christlichen Theologie auf den Trümmern der sensualistischen oder ausschließlich heidnischen Philosophie und auf den vorgeblich kabbalistischen Ueberlieferungen, deren Erklärer Baruch im vorhergehenden Buche gewesen, aufzurichten. Ich hoffe, daß einige Beispiele genügen werden, um die vom Verfasser befolgte Methode und die Weise, wie er seine allgemeinen Ansichten über die Geschichte der Religion daran knüpft, klar zu machen. Gleich im ersten Verse der Genesis, „im Anfange schuf Gott den Himmel und die Erde," findet er das Geheimniß der Dreieinigkeit. Denn richten wir unsere Aufmerksamkeit auf das hebräische Wort (ברא), das wir durch „schaffen" übersetzen; betrachten wir jeden der drei es ausmachenden Buchstaben als den Anfangsbuchstaben eines besondern Wortes, so erhalten wir drei Ausdrücke, welche „Vater," „Sohn," „heiligen Geist" (אב־בן־רוח הקדש) bedeuten. In den Worten des 118. Psalms (V. 22.): „der Stein, den die Baumeister verachtet hatten, ist zum Eckstein geworden," findet man, so auf dieselbe Weise verfahren wird, die beiden ersten Personen der Dreieinigkeit (אב־בן־אבן). Ferner hat Orpheus in seiner Hymne an die Nacht, durch die Worte νὺξ, οὐρανὸς, αἰθήρ, die christliche Dreieinikeit bezeichnen wollen; denn jene Nacht, welche Alles gebiert, kann nur den Vater bezeichnen; der Himmel, jener Olymp, der in seiner Unermeßlichkeit alle Wesen umfaßt und aus der Nacht hervorgegangen ist, bedeutet den Sohn; der Aether endlich, den der alte Dichter auch „Feuerhauch" nennt, ist der heilige Geist. Der Name Jesus in's Hebräische übersetzt (יהשוה), giebt den Namen Jehova nebst einem ש, das in der Sprache der Kabbalisten das Symbol des Feuers oder des Lichtes ist, und das Hieronymus, in der mystischen Deutung des Alfabets zum Zeichen des Wortes (λόγος) gemacht hat. Dieser geheimnißvolle Name ist daher eine ganze Offenbarung, indem er uns anzeigt, daß Jesus Gott selbst, als Licht oder Wort (λόγος) aufgefaßt, ist. Sogar das Symbol des Christenthums, das Kreuz, wird im A. T. deutlich genug bezeichnet, sei es durch den Lebensbaum, den Gott in das irdische Paradies gestellt hatte, oder in der betenden Stellung des Mose, als er nämlich seine Arme zum Himmel erhebt, um Israel im Kampfe gegen Amalek den Sieg zu erflehen, oder endlich durch den Wunderbaum, der, in der Wüste Mara, das bittere Wasser in süßes verwandelte. Nach Reuchlin hat sich Gott während der drei großen Perioden, die man gewöhnlich von der Schöpfung an unterscheidet, unter drei verschiedenen Anschauungen den Menschen manifestirt; und jeder dieser Anschauungen entspricht ein besonderer Name der Schrift, der ihn vollkommen characterisirt. Während des Natur-Reiches nennt er sich „Allmächtiger" (שדי), oder vielmehr „Befruchtender," „Erhalter der Menschen": so ist der Gott Abraham's und aller Patriarchen. Während des Gesetz-Reiches, von der Offenbarung Mosis an bis zur Ent-

In diesem Buche läßt der Verfasser, unter dem Vorwande, die verschiedenen Gottesnamen erklären zu wollen, seinem mystischen und abenteuerlichen Geiste freien Lauf; da sucht er auf eine allgemeine Art zu beweisen, daß alle religiöse Philosophie, sowohl die der Griechen als die des Orients, in den hebräischen Büchern ihre Quelle habe; da legt er auch die Fundamente zu dem, was später die „christliche" Kabbala genannt wurde.

Von dieser Epoche an wurden die kabbalistischen Ideen der Gegenstand eines allgemeinen Interesses, erlangen sie, nicht nur in gelehrten Arbeiten, sondern in der wissenschaftlichen und religiösen Bewegung des 16. und 17. Jahrhunderts, eine ernste Geltung. Es erschienen nach und nach die beiden Werke Agrippa's, die gelehrten und seltsamen Einbildungen Postel's, das von Pistorius veröffentlichte Repertorium der christlichen Kabbalisten, die Forschungen Kircher's über das ganze orientalische Alterthum, und endlich der Hauptinhalt und die Vollendung aller jener Arbeiten, die „enthüllte Kabbala."

In Cornelius Agrippa haben wir zwei Männer vor uns: den Verfasser des Buches de Occultâ Philosophiâ [1]), den enthusiastischen Vertheidiger aller Träumereien des Mysticismus, den leidenschaftlichen Jünger aller phantastischen Künste, und den entmuthigten Skeptiker, der über „die Ungewißheit und Nichtigkeit der Wissenschaften" [2]) klagt. Er ist gewiß nicht, wie man es vielleicht glauben möchte, der Erste, der dem Studium der Kabbala die meisten Dienste geleistet hat. Er hat, im Gegentheil, dadurch daß er die metaphysische Seite, d. h. die eigentliche Wesenheit und den wahren Kern dieses Systems aus den Augen verlor und sich blos an die mystische Form, die er bis zu ihren letzten Consequenzen, der Astrologie und Zauberkunst, verfolgte, hielt, die Aufmerksamkeit der ernsten und besonnenen Geister von derselben abgelenkt. Aber Agrippa der

---

stehung des Christenthums, nennt er sich „Herr" (אדני), weil er da König und Herr des auserwählten Volkes ist. Während des Gnaden-Reiches heißt er „Jesus" oder „Erlöser" (יהשוה). Dieser Gesichtspunct hat etwas Wahres und Großes.

1) Cöln, 1533, 8. und 1531.

2) De Incertitudine et vanitate scientiarum. Cöln, 1527; Paris, 1529; Antwerpen, 1530.

Skeptiker, jener Agrippa, der gleichsam den Rausch ausgeschlafen hatte und wieder in den Besitz seiner Vernunft gekommen war, hat das hohe Alter der kabbalistischen Ideen und die Verwandtschaft derselben mit den verschiedenen Secten des Gnosticismus [1]) begriffen; er war es ferner, der die Aehnlichkeit der verschiedenen von den Kabbalisten anerkannten Attributen — sonst die zehn Sefirot genannt — mit den zehn mystischen Namen, von welchen Hieronymus in seinem Briefe an Marcella spricht, bemerklich machte [2]).

Postel ist meines Wissens der Erste, der das älteste und dazu das dunkelste Schriftwerk der Kabbala in's Lateinische übersetzte; ich meine das Buch der Schöpfung (Sefer Jezira [3]), welches durch eine fabelhafte Ueberlieferung bald dem Patriarchen Abraham, bald sogar Adam zugeschrieben wird. Sofern uns ein Urtheil über diese Uebersetzung, die eben so dunkel wie der Text ist, zusteht, so scheint sie uns im Allgemeinen sehr treu. Man täuscht sich aber, wenn man aus dem Commentar, der ihr beigegeben ist, und in dem der Verfasser, wie der Apostel einer neuen Offenbarung sich gebärdend, seinen Schatz fruchtbarer Gelehrsamkeit dazu anwendet, um die Ausschweifungen einer regellosen Phantasie zu rechtfertigen, irgend einen Nutzen zu ziehen glaubt. Auch wird Postel eine handschriftliche Uebersetzung des Sohar zugeschrieben, die wir aber vergebens unter den Manuscripten der königlichen Bibliothek gesucht haben.

Pistorius hatte sich ein bescheideneres und nützlicheres Ziel gesteckt, jenes nämlich, alle über die Kabbala veröffentlichten oder von ihrem Geiste durchdrungenen Schriften in ein einziges Ganze zu vereinigen; allein er ist, aus unbekannten Gründen, bei der Hälfte seines Unternehmens stehen geblieben. Von den zwei Foliobänden, welche anfangs das Werk ausmachen sollten, war der eine für alle in hebräischer Sprache geschriebenen und daher unter dem Einflusse des Judenthums stehenden Werke be-

[1]) Ex hoc cabbalisticae superstitionis judaïco fermento prodierunt, puto, Ophilae, Gnostici et Valentiniani haeretici, qui ipsi quoque cum discipulis suis graecam quamdam cabalam commenti sunt etc. De Vanitate scient., c. 47.

[2]) De Oculta Philosoph., lib. III, c. XI.

[3]) Abrahami patriarchae liber Jezirah, ex hebraeo versus et commentariis illustratus à Guilelmo Postlleo. Paris, 1552. 16.

stimmt; der andere für christliche Kabbalisten, oder, um mich der eignen Worte des Verfassers zu bedienen, „für Jene, welche zum Christenthum sich bekennend, ein religiöses und anständiges Leben führten, und deren Schriften daher Niemand als jüdische Faseleien verabscheuen kann" [1]). Es war dies ein vorsichtiges, kluges Mittel gegen die Vorurtheile seiner Zeit. Doch ist nur der letzte Band erschienen [2]). Dieser enthält außer der lateinischen Uebersetzung des Buches Jezira und den beiden von uns bereits besprochenen Werken Reuchlin's, einen mystischen und durchaus willkürlichen Commentar über die Thesen Pico de la Mirandola's [3]), eine lateinische Uebersetzung des Werkes Josef's aus Castilien, welches dem de Verbo mirifico zur Basis gedient, und endlich verschiedene Abhandlungen zweier jüdischen Schriftsteller, die durch das Studium der Kabbala zum Christenthum übergegangen sind: der Eine ist Paul Ricci (Paulus Riccius), Arzt Kaiser Maximilian's des Ersten, der Andere der Sohn des berühmten Abravanel, oder Jehuda Abravanel, bekannter noch unter dem Namen Leon der Hebräer *). Dem Letztern würde unbedingt, wegen seiner „Gespräche über die Liebe" [4]), die häufig übersetzt worden **) sind, ein aus-

[1]) Scriptores collegi qui christianam religionem professi, religiosè honestèque vixerunt et quorum propterea libros, tanquam judaïcam delirationem, detestari nemo potest. Praef., p. 2.

[2]) Artis cabalisticae, h. e. reconditae theologiae et philosophiae scriptorum. Tom. I. Basil, 1587. Fol.

[3]) Archangeli Burgonovensis interpretatione in selectiora obscurioraque Cabalistarum dogmata. Ib. supr.

*) Eine ausführliche Characteristik desselben und seines Zeitalters (von Delitzsch) befindet sich in Fürst's „Orient," Jahrg. 1840. D. Uebers.

[4]) Sie wurden italienisch unter folgendem Titel geschrieben: Dialoghi de amore, composti per Leone medico, di natione hebreo e di poi fatto christiano. Rom, 1535, 4. und Venedig, 1541. Es muß aber bemerkt werden, daß er von Irira, unter den jüd. Philosophen (philosophorum nostratium), unter dem Namen Rabbi Jehudah Abarbanel angeführt wird. (Irir. Porta coelor. Dissert. II, c. 2.)

**) Es giebt eine lateinische Uebersetzung von Sarasin, drei franz. von Sauvage, Pontus de Thiard und du Parc, vier spanische von Montesa, Garcilasso de la Vega, Jahija und Juan Costa von Arragonien. D. Uebers.

gezeichneter Platz in einer allgemeinen Geschichte des Mysticismus gebühren; allein da sein Werk sich blos indirect der Kabbala anschließt, so genüge, die Quelle desselben angegeben zu haben und gelegentlich, von einem der wichtigsten Gesichtspuncte aus die Ideen anzugeben, aus welchen ähnliche Consequenzen gezogen worden sind. Ricci, der sich mehr mit der allegorischen Form als dem mystischen Inhalte derselben Ueberlieferungen beschäftigte, begnügt sich, Reuchlin nur von Ferne zu folgen, und sucht, gleich ihm, die wichtigsten Glaubenswahrheiten des Christenthums auf kabbalistischem Wege darzuthun. Dieses ist der Character seines Hauptwerkes: von der himmlischen Agricultur [1]). Er ist auch der Verfasser einer Einleitung in die Kabbala [2]) worin er blos die schon von seinen Vorgängern dargestellten Ansichten kurz zusammenfaßt. Er führt aber nicht, wie sie, die Ueberlieferungen, welche er erklärt, auf die Patriarchen oder auf den Vater des Menschengeschlechts zurück, sondern stellt sich mit dem Glauben zufrieden, daß sie zur Zeit, als Jesus Christus seine Lehre predigte, schon vorhanden waren, und daß sie die Wege zum neuen Bunde gebahnt haben; denn jene Tausende von Juden, welche das Evangelium angenommen, ohne ihren väterlichen Glauben verlassen zu haben, waren nach ihm nichts Anderes als die Kabbalisten jener Zeit [3]).

Ich will noch Joseph Voysin hier nennen, dessen Ver-

---

[1]) De coelesti Agricultura. Es besteht aus vier Büchern: das erste ist eine Widerlegung der Philosophen, welche das Christenthum, als der Vernunft zuwider, verwerfen; das zweite ist gegen das spätere Judenthum, gegen das talmudische System, gerichtet, und strebt, durch eine symbolische Auffassung der Schrift, zu beweisen, daß alle christlichen Dogmen im A. T. enthalten sind; das dritte hat die Aufgabe, die Ansichten, welche das Christenthum theilen, auszugleichen, und sie zur katholischen Einheit zurückzurufen; im vierten ist blos von der Kabbala und vom Nutzen die Rede, den man aus derselben für die Bekehrung der Juden schöpfen kann.

[2]) Isagoge in Cabbalistarum eruditionem et introductoria theoremata cabalistica.

[3]) . . . Cabala cujus praecipui (haud dubiè) fuêre cultores primi hebraeorum Christi auditorum et sacram ejus doctrinam atque fidei pietatem amplectentium, aemuli tamen paternae legis. De Coelest. Agricultura, l. IV. ad init.



dienst um die Kabbala vorzüglich darin besteht, daß er einige auf die Natur der Seele Bezug habende Stellen aus dem Sohar [1]) ziemlich treu übersetzt hat, und gehe sogleich zu den Arbeiten über die, wenigstens des Einflusses wegen, den sie geübt, wichtiger sind.

Der Name Kircher kann nicht ohne tiefe Verehrung ausgesprochen werden. Er war eine lebendige Encyklopädie aller Wissenschaften; wenigstens blieb keine ganz außerhalb des Kreises seiner ungeheueren Gelehrsamkeit, und es giebt mehre, vorzüglich die Archäologie, Philologie und die Naturwissenschaften, welche ihm wichtige Entdeckungen zu verdanken haben. Es ist aber auch bekannt, daß dieser Gelehrte nicht durch jene Eigenschaften, welche den Kritiker und Philosophen ausmachen, glänzt, und daß er sogar oft sehr leichtgläubig ist. So zeigt er sich vorzüglich in seiner Darstellung der Lehre der Kabbalisten [2]). So steht er nicht an zu behaupten, daß sie zuerst von dem Patriarchen Abraham nach Egypten gebracht worden sei, und daß sie sich von da aus nach und nach in dem übrigen Orient verbreitet habe, indem sie sich nämlich mit allen Religionen und Systemen der Philosophie vermengte. Während er ihr aber ein solches Ansehen und ein so mährchenhaftes Alter blindlings einräumt, entkleidet er sie zugleich ihres wirklichen Verdienstes: die originellen und tiefen Gedanken, die kühnen Glaubenslehren, welche sie enthält, die trefflichsten Blicke, die sie in den Grund jeder Religion und Moral wirft, entgehen gänzlich seinem schwachen Blicke, der blos von jenen symbolischen Formen getroffen wird, deren Anwendung und Misbrauch in der eigentlichen Natur des Mysticismus zu liegen scheint. Er kennt die Kabbala blos in ihrer groben Hülle, in ihren tausenderlei Combinationen von Buchstaben und Zahlen, in ihren willkürlichen Zeichen, endlich in allen mehr und minder seltsamen Processen, vermittelst welcher die zum Stützpunct dienenden Schrifttexte verdreht werden, um

---

[1]) Disputatio cabalistica R. Israel filii Mosis de animâ etc. adjectis commentariis ex Zohar. Paris, 1635. — Seine Theologia Judaeorum enthält nichts über die Kabbala.

[2]) Oedipus Aegyptiacus, B. II, Th. 1. — Dieses Werk wurde zu Rom, von 1652—1654, gedruckt.

ihr bei dem jeder andern Macht als der der Bibel trotzenden Menschen Eingang zu verschaffen. Die Thatsachen und Texte, welche ich in diesem Werke zusammengestellt habe, werden das Richtige dieses seltsamen Gesichtspunctes aufzeigen, und ich will daher nicht länger dabei verweilen. Dies will ich noch hinzufügen, daß Kircher, sowie Reuchlin und Pico de la Mirandola blos die zahlreichen Werke neuerer Kabbalisten gekannt hat, die in der That bei dem todten Buchstaben und bei gedankenlosen Symbolen stehen blieben.

Ueber den Gegenstand, der uns beschäftigt, giebt es kein vollständigeres, genaueres und wegen der vielen Mühen und Opfer, deren Frucht es ist, achtungswürdigeres Werk, als das vom Baron v. Rosenroth oder „die enthüllte Kabbala" [1]). Man findet darin werthvolle, treu übersetzte Texte, unter andern die ältesten Fragmente des Sohar, des wichtigsten Monumentes der Kabbala; zugleich bietet es uns weitläufige Auseinandersetzungen und ausführliche Tabellen. Es enthält auch, entweder zahlreiche Auszüge, oder ganze Abhandlungen neuerer Kabbalisten, eine Art von Wörterbuch, das uns mehr mit den Sachen als Worten bekannt macht; und endlich hat der Verfasser, um die Jünger der Kabbala zum Christenthum zu bekehren — was vielleicht in aufrichtiger Hoffnung geschehen sein mag — alle Stellen des N. T. gesammelt, welche irgend eine Aehnlichkeit mit den Lehren der Kabbala haben. Doch darf man sich über den Character dieses großen Werkes keine Illusion machen; eben so wenig wie seine Vorgänger verbreitet es ein Licht über den Ursprung, die Ueberlieferung der Kabbala und die Echtheit ihrer ältesten Monumente. Vergebens wird man auch darin eine regelmäßige und vollständige Darstellung des kabbalistischen Systemes suchen; es enthält blos die die Materialien zu einem ähnlichen Werke, und selbst von diesem Gesichtspuncte aus betrachtet, kann es den Streichen der Kritik nicht entgehen. Obwohl in zu strengen Ausdrücken, doch nicht ganz mit Unrecht, hat es Budeus „ein dunkles und ver-

---

[1]) **Kabbala denudata**, seu Doctrina Hebraeorum transcendentalis, etc. tom. II.; Solisb., 1677, in-4., tom. II, liber Zohar restitutus. Francf., 1684, in-4.



worrenes Werk, worin das Nothwendige mit dem Entbehrlichen, das Nützliche mit dem Unnützen, gleich einem Chaos, unter einander geworfen ist" [1]), genannt. Es hätte leicht, bei einer bessern Auswahl, reichhaltiger und doch minder ausgedehnt sein können. In der That, warum hat er nicht die bunten Einfälle eines Heinrich Morus, welche mit der mystischen Theologie der Hebräer nichts gemein haben, an ihrem Orte, d. h. in den gesammelten Werken desselben gelassen? Dasselbe möchte ich von dem vorgeblich kabbalistischen Werke Irira's sagen. Dieser spanische Rabbiner, dessen philosophische Gelehrsamkeit übrigens merkwürdig ist, hat nicht blos die neuern Lehren der Isaak Luria'schen Schule [2]) an die Stelle der wahren Principien der Kabbala gesetzt, sondern er besaß auch das Geheimniß, sie durch Beimischung fremder Gedanken, als jener eines Plato, Aristoteles, Plotin, Proclus, Avicenna, Pico de la Mirandola, und überhaupt Alles dessen, was er von der griechischen und arabischen Philosophie gewußt, zu entstellen. Den neuern Geschichtschreibern der Philosophie diente er besonders als Führer in der Darstellung der Kabbala, wahrscheinlich wegen des didaktischen Tones seiner Abhandlungen und wegen der Genauigkeit im Ausdrucke; und da soll man sich noch wundern, wenn der Ursprung dieser Wissenschaft oft so spät hinabgesetzt und sie für eine schwache Nachahmung, oder für ein schlecht verborgenes Plagiat anderer, hinlänglich bekannter Systeme gehalten worden! Warum endlich, da der Verfasser der Kabbala denudata nicht aus den ältesten Quellen allein schöpfen, und zahlreichere Citate von dem im Sohar verborgenen Originellen und Interessanten nicht liefern wollte, diese Vorliebe für die Commentare Isaak Luria's, deren Lectüre ein vernünftiger Mensch nicht einmal aushalten kann? Wären die Anstrengungen und mühsamen Nachtwachen, die das Werk, nach der eigenen Aussage des Verfassers, gekostet, um jene nutzlosen Hirngespinnste an den

[1]) Confusam et obscuram opus, in quo necessaria cum non necessariis, utilia cum inutilibus, confusa sunt, et in unam velut chaos conjecta. (Introd. ad Philos. hebr.)

[2]) Er selbst rechnet sich zu dieser Schule, indem Israel Serug, ein unmittelbarer Schüler Luria's, sein Lehrer war. (Porta coelor. dissert. IV, c. 8).

Tag zu fördern, nicht besser angewandt gewesen, wenn sie uns mit jener langen Kette noch unbekannter Kabbalisten, welche mit den Umgebungen des 10. Jahrhunderts, mit Saadja anfängt und beim 13. Jahrhundert, bei Nachmanides endigt, bekannt gemacht hätten? Auf diese Weise würde man, wenn die den Sohar ausmachenden Traditionen mitgerechnet werden, einen Ueberblick gehabt haben über die ganze Reihe der kabbalistischen Lehren, von dem Puncte an, wo sie geschrieben zu werden anfingen, bis ihr Geheimniß von Mose de Leon [1]) gänzlich verrathen wurde. War diese Aufgabe zu schwierig, so hätte man wenigstens den so hochgeschätzten Werken eines Nachmanides [2]), des Vertheidigers des berühmten Mose ben Maimun, und dessen kabbalistischen Kenntnisse eine solche Bewunderung einflößten, daß man sie Elia vom Himmel herabbringen ließ, eine Stelle einräumen sollen. Ungeachtet dieser Lücken und zahlreichen Unvollkommenheiten wird die gewissenhafte Arbeit Rosenroth's immer ein Monument der Geduld und Gelehrsamkeit bleiben; es wird immer von denjenigen zu Rathe gezogen werden, welche die Producte des Denkens unter den Juden werden kennen lernen, oder die den Mysticismus in allen seinen Gestalten und Resultaten werden beobachten wollen. Dessen tieferen Kenntniß der Kabbala haben wir es zu verdanken, daß sie aufgehört hat, entweder als bloßes Mittel zur Bekehrung zu dienen, oder als eine Geheimlehre betrachtet zu werden. Sie hat sich eine Stelle errungen in den philosophischen und philologischen Forschungen, in der allgemeinen Geschichte der Philosophie und in der rationalen Theologie, welche nach deren Anweisung einige schwierige Stellen des N. T. zu erklären versucht hat.

---

[1]) Ueber diese Eigennamen wird man im ersten Theile dieses Werkes ausführliche Belehrung finden.

[2]) Nachmanides oder Mose ben Nachman, abgekürzt auch Ramban (רמב"ן), wurde zu Granada geboren, und blühte zu Ende des 13. Jahrhunderts. Er war Arzt, Philosoph und vorzüglich Kabbalist. Seine Hauptwerke sind ein „Commentar über den Pentateuch" (ביאור על התורה), das „Buch des Glaubens und Vertrauens" (ספר אמונה והבטחון) und „das Gesetz des Menschen" (תורת האדם).

Der Erste, den wir diese Richtung einschlagen sehen, ist Georg Wachter, ein ausgezeichneter Theolog und Philosoph, der wegen der Selbstständigkeit seines Geistes fälschlich des Spinozismus beschuldigt wurde, und Verfasser eines Versuches zur Aussöhnung zwischen den zwei Wissenschaften ist, denen er sich auf gleiche Weise gewidmet [1]). Zuerst die Gelegenheit, welche ihn zur Beschäftigung mit der Kabbala führte: verführt von diesem Systeme, dem er übrigens fern stand, bekehrte sich ein zur Augsburgischen Confession gehörender Protestant öffentlich zum Judenthum, und nannte sich anstatt Johann Peter Speeth — seines eigentlichen Namens — Moses Germanus. Er hatte den närrischen Einfall, Wachter zur Nachahmung herauszufordern und unterhielt mit demselben einen Briefwechsel, aus welchem das kleine Buch: „der Spinozismus im Judenthume" [2]) hervorging. Man wird in dieser Schrift zwar wenig Aufklärung über die Beschaffenheit und den Ursprung der kabbalistischen Gedanken finden; allein sie wirft eine höchst interessante Frage auf: ob nämlich Spinoza in die Kabbala eingeweiht war, und welchen Einfluß sie auf sein System geübt hat. Bis dahin herrschte unter den Gelehrten fast allgemein die Ansicht, daß die wichtigsten Puncte der kabbalistischen Wissenschaft mit den Fundamentaldogmen der christlichen Religon in einem sehr hohen Grade verwandt sind. Wachter unternimmt es nun zu beweisen, daß beide Ideengänge durch eine tiefe Kluft von einander getrennt seien; denn die Kabbala ist, seiner Ansicht zufolge, nichts Anderes, als der Atheismus, die Negation Gottes und die Vergötterung der Welt, ist mit der Lehre des holländischen Philosophen identisch, nur daß Spinoza sie in ein modernes Kleid gebracht hat. Wir brauchen hier nicht zu untersuchen, ob beide Systeme an und für sich richtig aufgefaßt sind, sondern, ob es mit der Bedeutung der historischen Reihenfolge oder dem Verwandtschaftsgrade, den man zwischen beiden aufstellen will, seine Richtigkeit habe. Die einzigen Beweise, die

[1]) Das Werk, in welchem er dieses Ziel verfolgt, heißt: Concordia rationis et fidei, sive Harmonia philosophiae moralis et religionis christianae. Amst., 1692, 8.

[2]) Amst., 1699, 12., deutsch.

man dafür giebt, (denn die Analogien und die mehr oder minder entfernten Verwandtschaften lasse ich unberücksichtigt) bestehen aus zwei, in der That sehr wichtigen, Stellen: die eine aus der Ethik, die andere aus den Briefen Spinoza's entnommen. Hier folgt zuerst die letzte Stelle: „Wenn ich sage, daß Alles in Gott sei und in ihm sich bewege, so sage ich nur mit andern Worten dasselbe, was Paulus und vielleicht auch alle Philosophen des Alterthums und, wenn man die Behauptung wagen darf, die alten Hebräer ausgesprochen haben, in so weit man nämlich den auf vielfache Weise verfälschten Traditionen der Letztern Glauben beimessen darf" [1]). In diesen Zeilen nun ist augenscheinlich von den kabbalistischen Ueberlieferungen die Rede, indem die im Talmud enthaltenen sich blos auf Gesetze, Ceremonien (Halacha), oder auf bloße Aussagen (Hagada) beschränken. Die Stelle in der Ethik ist noch entscheidender. Nachdem Spinoza von der Einheit der Substanz gesprochen, fährt er fort: „Dies scheinen einige Hebräer gleichsam wie durch einen Nebel gesehen zu haben, wenn sie behaupten, daß Gott, die göttliche Intelligenz und die von ihr wahrgenommenen Dinge ein und dasselbe seien" [2]). Ueber die historische Bedeutung dieser Worte kann man sich nicht täuschen, wenn man sie folgenden Zeilen, die wir fast wörtlich aus einem kabbalistischen Werke, dem treuesten Commentar über den Sohar, übersetzen, gegenüberstellt. „Das Wissen des Schöpfers ist verschieden von dem der Geschöpfe; denn bei diesen ist das Wissen vom gewußten Gegenstande unterschieden, und führt auf Gegenstände hin, die wieder von ihm unterschieden sind. Dieses wird durch folgende drei Worte bezeichnet: der Gedanke, der Denkende und das Gedachte. Der Schöpfer hingegen ist selbst die Erkenntniß, der Erkennende und das Erkannte. Seine Erkenntnißweise besteht

---

[1]) Omnia, inquam, in Deo esse, et in Deo moveri, cum Paulo affirmo, et forte etiam cum omnibus antiquis philosophis, licet alio modo, et auderem etiam dicere, cum antiquis omnibus Hebraeis, quantum ex quibusdam traditionibus, tametsi multis modis adulteratis conjicere licet. (Epist. XXI.)

[2]) Hoc quidam Hebraeorum quasi per nebulam vidisse videntur, qui scilicet statuunt Deum, Dei intellectum, resque ab ipso intellectas, unum et idem esse. (Eth. part. II, propos. 7, Schol.)



in der That nicht darin, daß er sein Denken auf Dinge außer ihm befindlich richtet; indem er sich selbst erkennt und weiß, erkennt und weiß er auch Alles, was da ist. Es ist nichts vorhanden, das nicht mit ihm vereinigt wäre, und das er nicht in seiner eignen Substanz fände. Er ist das Urbild alles Seins, und alle Dinge sind in ihm in ihrer reinsten und vollendetsten Form, so daß die Vollkommenheit der Geschöpfe gerade in der Existenz besteht, durch welche sie sich mit dem Urquell ihres Seins vereinigt finden, und nach dem Maaße, als sie sich von ihm entfernen, sinken sie auch von jenem vollkommenen und erhabenen Zustande herab [1]." Was kann nun daraus geschlossen werden? Etwa daß die Ideen und die Methode Deskart's, die durchaus selbstständigen Entwickelungen der Vernunft und vor Allem, daß die eigenthümlichen Ansichten sowohl als die Abwege des Genies, in dem kühnsten Geiste, den die Geschichte der neuen Philosophie aufzuweisen hat, für Nichts anzurechnen seien? Dies wäre ein so seltsames Paradoxon, daß wir uns nicht einmal die Mühe des Widerlegens nehmen. Uebrigens geht auch aus denselben Stellen, welche als Stützpunct dienen, deutlich hervor, daß Spinoza blos eine summarische und unbestimmte Kenntniß von der Kabbala hatte, deren Wichtigkeit er erst nach der Schöpfung seines eignen Systemes erkennen konnte [2]. Allein, sonderbar! nachdem Wachter, zum Besten der Kabbala, dem Spinoza alle Originalität abgesprochen hat, erklärt er jene Lehre selbst wieder für ein elendes Plagiat, für eine Compilation ohne bestimmten Character, zu welcher alle Jahrhunderte, während welcher sie unbekannt gewesen, alle Länder, in denen die Juden zerstreut waren, und daher die widersprechendsten Systeme beigesteuert haben. Sollte nicht ein solches Werk eher theistisch als atheistisch sein? sollte es nicht vielmehr einen von der Welt unterschiedenen Gott anstatt des

[1]) Mose Corduero, Pardes Rimonim, Bl. 55 a.

[2]) Er kannte weit besser die modernen Kabbalisten, oder wenigstens einige von ihnen, gegen welche er auch nicht beleidigende Epitheta spart: Legi etiam et insuper novi nugatores aliquos cabbalistas, quorum insaniam numquam mirari satis potui (Tract. theol. polit., c. IX). Es wäre absurd, wenn man diesen Satz auf die Kabbalisten im Allgemeinen anwenden wollte.

Pantheismus lehren? Ueberhaupt, warum hätte er in der Ethik die strenge Einheit und die unbiegsame Schärfe der exacten Wissenschaften angenommen? — Doch muß man Wachter diese Gerechtigkeit widerfahren lassen, daß er in einem zweiten Werke über denselben Gegenstand [1]) seine Ansichten bedeutend modificirt hat. So ist Spinoza nach ihm nicht mehr der Apostel des Atheismus, sondern ein wahrer Weiser, der, von einer erhabenen Wissenschaft erleuchtet, die Göttlichkeit des Christenthums und alle Wahrheiten der christlichen Religion anerkannt hat [2]). Er gesteht aufrichtig, daß er ihn früher, ohne ihn zu kennen und von Vorurtheilen und den gegen ihn aufgeregten Leidenschaften hingerissen, beurtheilt habe [3]). Er thut auch der Kabbala öffentliche Abbitte, indem er zwei wesentlich von einander verschiedene Lehren unter diesem Namen versteht: die neuere Kabbala unterliegt den Streichen verächtlicher Ausdrücke und der Verdammung, die alte hingegen, welche nach ihm bis zum Concilium von Nicäa gedauert hat, war eine traditionelle Wissenschaft vom höchsten Range, und deren Ursprung in ein mysteriöses Alter hinaufreicht. Die ersten Christen, die ältesten Kirchenväter kannten keine andere Philosophie [4]), und sie war es auch, die Spinoza auf den Weg der Wahrheit geleitet hat. Der Verf. beharrt hartnäckig auf diesem Punkte, welcher das Centrum seiner Untersuchungen bildet.

Obwohl diese Parallele zwischen dem Spinozismus und Kabbalismus in ihrem ganzen Umfange oberflächlich und bisweilen ungenau ist, so hat sie doch nicht wenig dazu beigetragen, die Geister über die wahre Bedeutung der Kabbala aufzuklären;

---

[1]) Elucidarius Cabalisticus. Rom, 1706, 8.

[2]) Non defuerunt viri docti, qui, posthabitâ philosophiâ vulgari, reconditam et antiquissimam Hebraeorum sectarentur. Quos inter memorandus mihi est Benedictus de Spinoza, qui ex philosophiae hujus rationibus, divinitatem Christi atque circa veritatem universae religionis christianae agnovit . . . (Elucid. Cab., praef. pag. 7).

[3]) Ib. supr., S. 13.

[4]) . . . . Haec philisophia, ab Hebraeis accepta, et sacris Ecclesiae patribus tantopere commendata, post tempora nicaena mox expiravit (Ib. supr.)

ich meine hier ihren Character und ihre metaphysischen Principien. Es ward hiermit der Weg zu der Ueberzeugung gebahnt, daß das, was anfangs so viel Staunen und Skandal erregt hatte, daß die Idee eines Gottes, der eine Substanz, immanenter Grund und wahre Natur aller Wesen ist, nichts Neues sei; daß dies schon früher nahe an der Geburtsstätte des Christenthums, selbst unter dem Namen der Religion, zum Vorschein gekommen. Allein diese Idee ist auch schon anderswo, in einem eben so entfernten Alterthum anzutreffen. Wo soll nun der Ursprung derselben gesucht werden? Hat sie Palästina von Griechenland oder von Egypten unter den Ptolemäern überkommen? oder hat es selbst sie zuerst gefunden? oder muß man noch weiter in den Orient hinaufsteigen? Mit diesen Fragen beschäftigte man sich dann vorzüglich; dies ist auch, mit Ausnahme einiger wenigen, blos auf die Form gerichteten Kritiken, der Sinn, den man von da abwärts mit den kabbalistischen Lehren verband. Es handelte sich von nun an weder um eine auf die heil. Schrift angewandte Erklärungsmethode, noch um über die menschliche Vernunft hinausgehenden Mysterien, welche Gott selbst dem Mose, oder Abraham, oder Adam offenbart hatte, sondern um eine rein menschliche Wissenschaft, um ein System, das für sich allein die Metaphysik eines ganzen alten Volkes enthält, und daher von großem Interesse für die Geschichte des menschlichen Geistes sein muß. Um es noch ein Mal zu wiederholen, dieser philosophische Gesichtspunct verdrängte die Allegorie und den Mysticismus. Ein solcher Geist zeigt sich nicht blos in der Darstellung Brucker's, wo er eigentlich an seinem Platze ist, sondern er scheint auch allgemein vorzuherrschen. So hat im Jahre 1785, eine gelehrte Gesellschaft, die Gesellschaft für Alterthumsforschung zu Cassel, einen akademischen Concursus über folgenden Gegenstand eröffnet: „Stammt die Lehre der Kabbalisten, nach welcher alle Dinge durch Emanation aus der göttlichen Substanz hervorgehen, von den Griechen ab oder nicht?“ Zum Unglück war die Antwort eben so unsinnig als die Frage. Das Werk, das den Preis erhalten, — nicht sehr bekannt und verdient es auch nicht — verbreitet durchaus kein Licht über das eigentliche Wesen der Kabbala; und was den Ursprung des Systemes anlangt, so begnügt es sich mit

der Reproduction der verschriensten Fabeln [1]). Es zeigt uns kabbalistische Ideen in den Orpheïschen Hymnen, in der Philosophie des Thales und Pythagoras; es setzt sie in die Zeit der Patriarchen, und giebt sie uns ohne Bedenken für die alte Weisheit der Chaldäer hin. Man wird weniger darüber erstaunt sein, wenn man weiß, daß der Verfasser zur Secte der Illuminaten gehörte, welche, wie alle Gesellschaften dieser Art, ihre Annalen bis zur Wiege des Menschengeschlechtes hinaufreichen läßt [2]). Zu jener Zeit aber hat, was man in Deutschland die rationale Theologie nennt, d. h. jene durchaus selbstständige Erklärungsweise der h. Schr., von welcher Spinoza ein Beispiel in seinem „theologisch-politischen Tractat" gegeben, von der Kabbala häufigen Gebrauch gemacht. Sie hat, wie ich schon früher bemerkte, sich derselben bedient, um verschiedene, auf die gleichzeitigen Häresien bezügliche Stellen in den Paulinischen Briefen aufzuhellen. Sie hat auch den Schlüssel zur Erklärung der ersten Verse des Evangeliums Johannes in derselben finden wollen, und suchte sie beim Studium des Gnosticismus sowohl, als der allgemeinen Kirchengeschichte zu benutzen [3]). Zu gleicher Zeit haben ihr Tiedemann und Tennemann die Stelle in der Geschichte der Philosophie, welche ihr Brucker zuerst gegönnt, als Eigenthum zuerkannt. Bald nachher kam die Hegel'sche Schule, welche von einem Systeme, worin sie einige ihrer eignen Lehren unter einer andern Form vorfand, Nutzen ziehen mußte. Doch blieb die Reaction gegen die für immer berühmte Schule nicht aus, und unter diesem Einflusse entstand augenscheinlich das Werk: Kabbalismus und Pantheismus [4]). Der Verf. dieser kleinen Schrift bestrebt sich, den Beweis zu führen, daß zwischen den beiden Systemen, deren Parallele er unternommen, nicht die mindeste Aehnlichkeit stattfinde, und thut dies auf Kosten der Evidenz; denn oft geschieht es, daß die

---

[1]) Ueber die Natur und den Ursprung der Emanationslehre bei den Kabbalisten. Riga, 1786, 8.

[2]) S. Tholuck, de Ortu Cabbalae. Hamb., 1837, S. 3.

[3]) S. Tholuck, im angeführten Werke, S. 4.

[4]) Kabbalismus et Pantheismus von M. Freystadt. Königsberg, 1832, 8.

Stellen, auf welche er sich stützt, den aus denselben gezogenen Consequenzen diametral entgegengesetzt sind. Uebrigens steht er, was Gelehrsamkeit betrifft, trotz des pedantischen Pompes und des Citaten-Luxus, mit welchem sich zu umgeben es ihm beliebt hat, weit unter seinen meisten Vorgängern, und überragt sie auch weder durch Kritik der Quellen, noch durch philosophische Würdigung der kabbalistischen Ideen. Endlich hat letzthin ein Mann, der mit Recht eine eminente Stelle unter den Theologen und Orientalisten Deutschlands einnimmt, zu diesem Gegenstande auch ein Scherflein seines Wissens und seiner geübten Kritik beitragen wollen. Da er sich aber blos mit einem speciellen Puncte, nämlich mit dem Ursprung der Kabbala beschäftigt, und sonst auch die Werthschätzung seiner Ansichten eine tiefere Untersuchung erfordert, so habe ich mir es vorbehalten, von ihm an einem passendern Orte, im Werke selbst, zu sprechen. Dies ist auch mit allen übrigen neuern Schriftstellern der Fall, deren Namen, obwohl sie hier einen Platz verdient hätten, noch nicht genannt wurden.

Dies sind, im Kurzen, die bis jetzt angewandten Kräfte, um den Sinn und Ursprung der kabbalistischen Bücher zu ermitteln. Ich will keineswegs, daß man, nur ihre Mängel vor Augen habend, schließen sollte, Alles müsse wieder von vorn angefangen werden. Ich bin im Gegentheil überzeugt, daß Jeder, der diesen Gegenstand zu seinem ersten Studium machen will, die Arbeiten und selbst die Irrthümer so vieler großen Geister, nicht unbestraft ignoriren darf. Denn wenn man auch an die ursprünglichen Schriftwerke ohne alle Nachhilfe gehen könnte, so wäre es doch immer nöthig, zuerst die verschiedenartigsten Interpretationen, die sie bis jetzt erlitten haben, zu kennen; denn jede derselben entspricht einem Gesichtspuncte, der an und für sich wohl begründet ist, und nur dann falsch wird, wenn man ausschließlich bei demselben verharret. So ist die Kabbala, um das so eben Gesagte zu bestätigen und zugleich das Vorhergegangene kurz zusammenzufassen, von diesen, welche blos ihre allegorische Form und ihren traditionellen Character vor Augen hatten, mit einem mystischen Enthusiasmus als eine anticipirte Offenbarung der christlichen Dogmen aufgenommen worden; Jene waren von deren seltsamen Zeichen, wunderlichen Formeln, unter welchen

sie so gern ihre wahre Absicht verbirgt, so wie von den Beziehungen, welche sie stets zwischen dem Menschen und allen Theilen des Weltalls aufstellt, getroffen, und haben sie für eine geheime Kunst gehalten; Andere endlich haben sich vor Allem deren metaphysischen Princips bemächtigt, und haben in ihr das, entweder ehrwürdige oder schmähliche, Vorderglied der Philosophie ihrer Zeit finden wollen. Man begreift wohl leicht, daß bei theilweisen und selbstständigen Studien, die noch dazu von verschiedenen vorgefaßten Meinungen geleitet wurden, alles dieses in der Kabbala gefunden werden konnte, ohne daß man mit den Thatsachen gerade in Widerspruch zu sein brauchte. Allein, wenn man eine richtige Vorstellung von ihr haben und die Stelle kennen will, die sie unter den Werken des Geistes einnimmt, so darf man sie weder im Interesse eines Systemes, noch in dem eines religiösen Glaubens studiren; man wird vielmehr, blos um die Wahrheit bekümmert, sich bestreben, der allgemeinen Geschichte des menschlichen Denkens einige noch zu wenig gekannte Elemente zu liefern. Dieses Ziel habe ich in folgender Arbeit, die ich nach vielem Zeitaufwande und mühsamen Forschungen dem Leser übergebe, erreichen wollen.

Einleitung.

Obwohl man in der Kabbala ein sehr vollständiges System über die Dinge, die in den Bereich der Moral und Speculation gehören, findet, so kann man sie doch weder für Philosophie noch für Religion ansehen; d. h. sie beruht, wenigstens dem Anscheine nach, weder auf freier Vernunftforschung, noch auf Inspiration oder Autorität. Sie ist auch nicht, wie die meisten Systeme des Mittelalters, die Frucht einer Verbindung jener intellectuellen Mächte. Wesentlich verschieden vom religiösen Glauben, unter dessen Scepter, und, man kann noch hinzufügen, unter dessen Schutze sie entstanden ist, hat sie sich gleichsam unbemerkt, vermittelst einer eigenthümlichen Form und eines besonderen Verfahrens den Weg zu den Geistern gebahnt. Diese Formen und dieses Verfahren könnten das Interesse, das sie verdient, schwächen, und die Wichtigkeit, welche wir ihr mit Recht beizulegen glauben, in Zweifel stellen, wenn man nicht, bevor man sie in ihren verschiedenen Elementen aufzeigt, und bevor man an die Lösung der sich von selbst aufdringenden Fragen geht, mit einer gewissen Bestimmtheit die Stelle bezeichnet hat, die sie unter den Werken des Gedankens einnimmt, den Rang, den sie unter den religiösen Glaubenslehren und philosophischen Systemen zu behaupten hat, und endlich die Regulative oder Gesetze, welche die seltsamen Mittel der Entwickelung erklären können. Dies wollen wir auch in möglichster Kürze auszuführen versuchen.

Es ist ein, durch die Geschichte der ganzen Menschheit bestätigtes Factum, daß die moralischen Wahrheiten, die Kenntniß,

die wir über unsere Natur, unsere Bestimmung und das Princip des Weltalls erlangen können, anfangs nicht auf Treue der Vernunft und des Gewissens hin angenommen wurden, sondern durch die Wirkung einer Macht, die den Geist der Völker besser beherrscht, und der es im Allgemeinen eigen ist, uns Ideen in einer fast sinnlichen Gestalt, bald in der eines vom Himmel in die Ohren der Menschen herabgestiegenen Wortes, bald in der einer Person, die sie in Beispielen und Handlungen entwickelt, vorzuführen. Diese Macht, unter dem Namen Religion oder Offenbarung allgemein bekannt, hat ihre Revolutionen und Gesetze; denn ungeachtet der Einheit, die im Innern ihres Wesens herrscht, nimmt sie, gleich der Philosophie, der Poesie und den Künsten, in verschiedenen Zeiten und Ländern eine andere Gestalt an. Allein, in welchem Orte und in welcher Zeit sie auch ihr Recht zu begründen anfängt, so sagt sie dem Menschen nicht mit einem Male Alles, was er zu wissen nöthig hat, nicht einmal wenn es in den Kreis der ihm auferlegten Pflichten und Glaubenslehren gehört, auch nicht einmal dann, wenn sein Streben blos dahin geht, sie in so weit zu begreifen, als es der Gehorsam gegen sie erfordert. Es giebt in der That in jeder Religion sowohl Dogmen, die der Erklärung bedürfen, Principien, deren Consequenzen entwickelt werden müssen, als auch unanwendbare Gesetze und gänzlich vernachlässigte Fragen, die aber die wichtigsten Angelegenheiten der Menschheit nahe berühren. Um allen diesen Bedürfnissen zu genügen, ist eine große Gedankenoperation nöthig, und es wird daher der Geist, im Streben nach dem Glauben und Gehorsam, auf den Gebrauch seiner eigenen Kräfte hingewiesen. Dieses Antreiben bringt aber nicht überall dieselben Resultate hervor, und wirkt auf alle Geister nicht in gleicher Weise ein. Die Einen wollen der eigenen Selbständigkeit gar kein Plätzchen gönnen, treiben den Autoritätsglauben bis zu seinen letzten Consequenzen, und statuiren daher außer den geschriebenen Offenbarungen, in welchen blos Dogmen, Principien und allgemeine Vorschriften gefunden werden, noch eine mündliche Offenbarung, eine Tradition, oder doch eine permanente und in ihren Ansprüchen unfehlbare Macht, eine Art von lebendiger Tradition, die Erklärungen, Formeln und Einzelheiten des religiösen Lebens angiebt, und dadurch,

wenn auch nicht im Bekenntniß, doch wenigstens im Cultus und in den Symbolen eine imposante Einheit bewirkt. Dies ist in jeder Religion das Verfahren fast Aller derer, die man die Orthodoxen nennt. Die Andern trauen bei der Ausfüllung der Lücken und Lösung der Probleme, welche das geoffenbarte Wort darbietet, nur sich selbst, d. h. der Macht des Denkens. Jede andere Autorität, als die des heiligen Textes, ist in ihren Augen Anmaßung, oder, wenn sie ihr ja Gehör geben, so geschieht es nur, wenn jene mit ihren eigenen Meinungen übereinstimmt. Allein nach und nach gewinnen ihre Geisteskräfte, die Reflexion und die Urtheilskraft, an Festigkeit und Ausbildung, und anstatt an den religiösen Dogmen sich blos auszubilden, stellen sie sich über dieselben, und suchen in ihrer eigenen Vernunft, in ihrem eigenen Bewußtsein oder in der Vernunft, in dem Bewußtsein ihrer Nebenmenschen, mit einem Worte, in den Werken der menschlischen Weisheit, die Glaubenslehren, die sie sonst auf sinnliche Weise vom Himmel herabsteigen lassen mußten. So macht die rationale Theologie der Philosophie bald Platz. Endlich gehört hierher noch eine dritte Klasse Denker, jene nämlich, welche, obwohl keine Tradition anerkennend, oder wenigstens für ungenügend erklärend, dennoch nicht vermögen oder nicht wagen, Vernunftschlüsse zu gebrauchen. Einerseits steht ihr Geist auf einer zu hohen Stufe, um ein, in jenem materiellen und historischen Sinne, der mit den Buchstaben und der Auffassung der Menge sich verträgt, offenbartes Wort anzunehmen; andrerseits können sie wieder nicht glauben, daß der Mensch der Offenbarung gar nicht bedürfe, daß die Wahrheit auf einem anderen Wege, als auf dem der göttlichen Belehrung, zu ihm gelangen könne. Daher kommt es, daß sie die meisten Dogmen, Vorschriften und religiösen Erzählungen blos symbolisch und bildlich auffaßten, daß sie allenthalben geheimnißvolle, tiefe, mit ihren Gefühlen und Vorstellungen übereinstimmende Bedeutungen suchten, welche aber weil vorgefaßt, nur durch mehr oder minder willkürliche Mittel, in der heiligen Schrift gefunden oder in sie hineingetragen werden können. Diese Methode und dieses Streben zeichnet vorzüglich die Mystiker aus. Wir wollen damit nicht sagen, daß der Mysticismus nicht bisweilen in einer kühnern Gestalt aufgetreten sei; zu einer Zeit, in der die Phi-

losophie allgemein vorherrschend gewesen, findet er die göttliche Einwirkung, die unmittelbare Offenbarung, welche er als dem Menschen unentbehrlich erklärt, in dem philosophischen Bewußtsein; er erkennt sie wieder im Gefühle oder in gewissen Anschauungen der Vernunft. So ist er, um ein Beispiel zu liefern, im 14. Jahrhundert von Gerson aufgefaßt worden [1]) Sobald aber die mystischen Ideen die Stütze einer äußern Sanction nöthig haben, so kann er nur in der Gestalt einer symbolischen Auffassung der sogenannten heiligen Schriften der Völker erscheinen.

Diese drei Richtungen des Geistes, diese drei Arten, die Offenbarung aufzufassen und deren Werk fortzusetzen, finden sich in der Geschichte aller Religionen, welche in der menschlischen Seele Wurzel gefaßt haben. Wir wollen blos diejenigen anführen, die uns am nächsten liegen, und die wir daher mit mehr Bestimmtheit zu kennen vermögen.

Im Schooße des Christenthums wird der Traditions- und Autoritätsglaube in seinem höchsten Glanze in der römischen Kirche repräsentirt. Die Einmischung des Verstandes in Glaubenssachen finden wir nicht blos bei den meisten protestantischen Gemeinden, bei den Vertheidigern der sogenannten rationalen Theologie, sondern auch schon bei den scholalistischen Philosophen, die zuerst die Gesetze des Syllogismus auf die Dogmen der Religion angewandt, und eben so viel Ehrfurcht vor den Worten Aristoteles' als vor denen der Apostel gezeigt haben. Wer wird nicht endlich den symbolisirenden Mysticismus mit seiner willkürlichen Methode und seinem übertriebenen Spiritualismus in allen gnostischen Secten, in Origenes, Jakob Böhme und Allen, die in deren Fußtapfen getreten sind, wieder erkennen? Allein kein Anderer hat dieses System so sehr auf die Spitze getrieben, kein Anderer mit solcher Freimuth und Kühnheit es gestaltet, als Origenes, dessen Name uns noch in diesem Buche begegnen wird. Richten wir nun unsern Blick auf die

[1]) Considerationes de theologiâ mysticâ. Gleich im Anfange findet man dort den Satz: Quod si dicatur omnis scientia procedens ex experientiis, mystica theologia verè erit philosophia. Consid. II. Er erklärt sogar die Beschaffenheit dieser Erscheinung: Experientiis habitis ad intra, in cordibus animarum devotarum. Ib.



muhammedanische Religion, halten wir von den verschiedenen Secten, die sie erzeugt hat, jene fest, welche einen entschiedenen Character haben, so wiederholt sich uns dasselbe Schauspiel. Die Sunni und die Schii, deren Unterscheidung mehr in einer Rivalität der Personen, als in einer sonderlichen Differenz der Ansichten besteht, vertheidigen beide die Sache der Einheit und der Orthodoxie, nur daß die Erstern, um zu ihrem Ziele zu gelangen, außer dem Korân noch eine Sammlung Traditionen, die Sunna — von der sie ihren Namen haben — annehmen. Die Letztern verwerfen die Tradition, ersetzen sie aber durch eine lebendige Autorität, durch eine Art continuirlicher Offenbarung, indem es einer ihrer Hauptglaubensartikel ist, daß nach dem Propheten, dessen Gesandter Ali und die von ihm abstammenden Imâms die Stellvertreter Gottes auf Erden sind. [1]) Auch scholastische Philosophen hat der Islamismus gehabt, die unter dem Namen Mütekellimûn [2]) bekannt sind, sowie eine große Anzahl Häresien, welche die Lehre des Pelagius mit der rationellen Methode des modernen Protestantismus vereint zu haben scheinen. Folgende Definition giebt ein berühmter Orientalist von den Letztern: „Alle Secten der Muatasiliten kommen im Allgemeinen darin überein, daß sie die Existenz der Attribute in Gott läugnen und vorzüglich alles das zu entfernen suchen, was die Lehre von der Einheit Gottes wankend machen könnte; daß sie, um die Gerechtigkeit Gottes aufrecht zu erhalten und jeden Schein von Ungerechtigkeit von ihm zu entfernen, dem Menschen Freiheit im Handeln einräumen und Gott jedes Eingreifen in dieselbe absprechen; endlich auch in der Lehre, daß alle zur Glückseligkeit nöthigen Kenntnisse in den Bereich der Vernunft gehören, und daß man sie, sowohl vor der Bekanntmachung des Gesetzes als auch vor und nach der Offenbarung, blos von der Vernunft geleitet, erlangen kann.“ [3])

---

[1]) S. Maracci, Prodromus in ref. Alcor. B. IV. De Sacy. Exposé de la religion des Druzes, Einleitung.

[2]) Dieser Name wurde von den Rabbinen durch מדברים, Redner, Dialektiker, übersetzt.

[3]) De Sacy, Introduction à l'Exposé de la religion des Druzes, S. 37.

Die Karmathi, deren Existenz bis zum Jahre 264 der Heg'ra hinaufreicht, haben das System der allegorischen Erklärungsweise und alle Ansichten, welche die Basis des Mysticismus ausmachen, angenommen. Wenn wir dem bereits angeführten Schriftsteller, der blos die Worte eines arabischen Geschichtschreibers übersetzte, glauben wollen, so „nannten sie ihre Lehre das Wissen der innern Bedeutung; sie besteht nämlich darin, daß sie die Vorschriften des Islams allegorisirt und an die Stelle der äußeren Befolgung bloße Phantasiegebilde setzt, sowie sie auch die Verse des Korâns allegorisirt, und denselben gezwungene Erklärungen unterschiebt." Diese Lehre hat mit jener, deren Erkenntniß wir uns zum Ziele gemacht haben, viele ähnliche Züge. [1])

Endlich kommen wir zum Judenthum, aus dessen Schooße jene zwei, von dessen Geist und Mark genährten, rivalisirenden Glaubenslehren hervorgegangen, die wir bereits angeführt haben; wir haben ihm absichtlich die letzte Stelle hier angewiesen, indem es uns sogleich auf unsern eigentlichen Gegenstand führt. Außer der Bibel erkennen die Juden noch Ueberlieferungen an, und zwar stehen sie bei ihnen in demselben Ansehen wie die Vorschriften des Pentateuchs. Diese Ueberlieferungen, welche sich anfangs mündlich nach allen Seiten hin verbreiteten, von Jehuda dem Heiligen gesammelt und unter dem Namen Mischna redigirt, und endlich von den Talmudisten ungeheuer vermehrt und entwickelt wurden, lassen der Vernunft und Freiheit nicht den kleinsten Spielraum. Nicht daß sie das Dasein dieser beiden moralischen Kräfte principiell läugneten, sondern sie lähmen dieselben, indem sie überall ihre Stelle vertreten; sie

---

[1]) Ich will blos einen angeben. Die Karmathi sagen, daß der menschliche Körper, stehend, ein Elif, knieend, ein Lâm, und auf der Erde hingestreckt, ein Hê darstelle; so daß er einem Buche gleicht, worin man den Namen Allah liest. (De Sacy, Introduction à l'Exposé de la Religion des Druzes, S. 86 u. 87). Nach den Kabbalisten hat das Haupt eines Menschen die Gestalt eines Jod (י), dessen beide Arme, wenn sie an beiden Seiten der Brust herabhängen, die Gestalt eines Hê (ה), dessen Büste die Gestalt eines Waw (ו), und endlich dessen zwei Beine sammt dem Becken darauf, ebenfalls die Gestalt eines Hê (ה); so daß dessen ganzer Körper den drei Mal heiligen Namen Jehova darstellt. Sohar, 2. Theil, Bl. 42 a, Mantuaner Ausg.



erstrecken sich auf alle Handlungen, sowohl auf jene, welche wirklich ein moralisches und religiöses Gefühl ausdrücken, als auch auf die niedrigsten Functionen des animalischen Lebens. Sie haben Alles im Voraus berechnet, geregelt, abgewogen. Sie sind ein immerwährender Despotismus, gegen den man durch List ankämpfen muß, wenn man sich durch eine offene Empörung demselben nicht entziehen will, oder aus Mangel einer andern stellvertretenden höhern Autorität nicht entziehen kann. Die Karaïten — die mit den Sadducäern, deren Existenz nicht über die Zerstörung des zweiten Tempels hinausreicht, [1]) nicht verwechselt werden dürfen — sind gleichsam die Protestanten im Judenthum; sie verwerfen die Tradition, und erkennen blos das Alte Testament an, zu dessen Erklärung ihnen die Vernunft hinreicht. Andere haben zwar der Vernunft einen weit größern und schönern Antheil im Reiche des Glaubens angewiesen, bilden aber dennoch keine besondere Secte, indem sie rechtgläubig das Princip der Offenbarung anerkennen. Es sind nämlich Jene, welche die wichtigsten Glaubensartikel durch die Vernunftprincipien selbst rechtfertigen wollten; die das mosaïsche Gesetz mit der Philosophie ihrer Zeit, d. h. mit der aristotelischen, aussöhnen wollten und eine Wissenschaft gegründet haben, die in ihren Mitteln sowohl als in ihrem Zwecke der arabischen und christlichen Scholastik ganz gleich kommt. Der erste und unstreitig der kühnste unter ihnen ist der berühmte Rabbi Saadja, welcher zu Anfange des 10. Jahrhunderts an der Spitze der Akademie von Sura in Persien stand, und dessen Name sowohl von muhammedanischen als jüdischen Schriftstellern mit Ehrfurcht genannt wird. [2]) Nach ihm folgten Abraham Ibn-Esra,

---

[1]) Peter Beer, Geschichte der jüdischen Religionssecten, 1. Thl. S. 149.

[2]) Sein hebr. Commentar über eins der ältesten Schriftwerke der Kabbala, über das Sefer Jezira, ist in einem ganz philosophischen Sinne geschrieben, und mit Unrecht haben Reuchlin und andere Geschichtschreiber der Kabbala ihn unter die Vertheidiger dieses Systemes gerechnet. Sein arabisch geschriebenes, von Jehuda Ibn Tibbon in's Hebräische übersetzten Werk האמונות והדעות, „Buch der Glaubenswahrheiten und Dogmen“ hat wahrscheinlich dem Werke Maimonides': מורה נבוכים, „Führer der Verirrten“ zum Muster gedient. Gleich in den ersten

Astronom, Grammatiker und scharfsinniger Kritiker; Rabbi Bechaji, Verfasser eines vortrefflichen moralischen Werkes, [1]) und Musa Maimuni, dessen weitverbreiteter Ruf eine Menge Anderer, die nach ihm dieselbe Sache vertheidigt haben, zurücksetzte. Diejenigen unter den Juden, welche das Gesetz als eine bloße dicke Schaale ansahen, unter welcher ein geheimnißvoller Sinn verborgen liege, der höher als der historische und wörtliche Sinn stehe, theilen sich in zwei Klassen, deren Unterscheidung für das uns vorgesteckte Ziel von großer Wichtigkeit ist. Für die Einen war die innere und geistige Bedeutung der Schrift ein philosophisches System, das allerdings die überspannte Mystik begünstigte, aber aus einer ganz fremden Quelle geholt war; es war, mit einem Worte, die platonische Philosophie, nur etwas weiter getrieben, wie es später in der Schule eines Plotin geschah, und mit ursprünglich orientalischen Ideen vermischt. Dies ist der Character von Philo und allen denen, welche man gewöhnlich hellenistische Juden nennt, weil sie nämlich von den Griechen Alexandriens, unter denen sie lebten, Sprache, Bildung und jenes philosophische System entlehnten, welches am geeignetsten war, mit dem Monotheismus und der mosaischen Gesetzgebung verbunden zu werden [2]). Die Andern sind blos dem Antriebe

---

Zeilen der Vorrede stellt sich Saadja zwischen zwei entgegengesetzte Parteien. Jene, sagt er, welche durch unverständiges Forschen und schlecht geleitetes Nachdenken in einen Abgrund von Zweifeln gestürzt sind, und Solche, welche den Gebrauch der Vernunf als dem Glauben gefahrbringend ansehen. Er erkennt vier Arten des Wissens: 1. das durch die Sinne; 2. das durch den Geist oder das Gewissen, wenn wir z. B. sagen, daß die Lügenhaftigkeit ein Laster und die Wahrhaftigkeit eine Tugend sei; 3. jenes, welches uns das Folgern und Schließen gewährt, wenn wir z. B. das Dasein einer Seele ihrer Wirkung halber annehmen; 4. die glaubwürdige Tradition ההגדה הנאמנת, welche bei denen, die nicht im Stande sind, ihren eigenen Geist anzustregen, die Stelle des Forschens vertreten soll.

[1]) Dieses Werk heißt חובות הלבבות, „Die Pflichten des Herzens". Der Verfasser lebte um das Jahr 5921 = 1161.

[2]) Auf diese spielt Eusebius in folgender Stelle an: Τὸ πᾶν Ἰουδαίων ἔθνος εἰς δύο τμήματα διῄρηται. Καὶ τὴν μὲν πληθὺν ταῖς τῶν νόμων κατὰ τὴν ῥητὴν διανοίαν παρηγγέλμεναις ὑποθήκαις ὑπῆγε· τὸ δ' ἕτερον τῶν ἐν ἕξει τάγηα, ταυτης μὲν ἤφιει, θειοτέρᾳ δέ τίνι καὶ τοῖς

ihres eignen Geistes gefolgt; die Ideen, welche sie in die heiligen Bücher hineingetragen haben, um sich den Schein zu geben, als wenn sie sie in denselben gefunden hätten, und ihnen dann, allerdings in ein geheimnißvolles Dunkel gehüllt, den Schutzbrief der Offenbarung zu verschaffen, diese Ideen sind ganz ihr Eigenthum und bilden ein originelles, wahrhaft großes System, das andern Systemen, sei es philosophischen oder religiösen, nur darin gleicht, daß es aus derselben Quelle fließt, aus denselben Beweggründen entsprungen ist, dieselben Bedürfnisse befriedigt; mit einem Worte, daß es auf den allgemeinen Gesetzen des menschlichen Geistes beruht. Diese Letztern nun sind die Kabbalisten [1]), deren Ansichten aus den Urquellen geschöpft werden müssen, wenn sie gehörig gekannt und gewürdigt werden sollen; denn später glaubten die Gebildetern, ihnen eine Ehre zu erzeigen, wenn sie sie mit arabischen und griechischen Ideen vermengten. Jene, welche sich aus Aberglauben von der Bildung ihrer Zeit fern hielten, verließen nach und nach die tiefen Speculationen, deren Ergebniß sie waren, und behielten blos die ziemlich rohen Mittel bei, die ursprünglich bestimmt waren, die Kühnheit und Tiefe derselben zu verhüllen.

πολλοῖς ἐπαναβεβηκεἰᾳ φιλοσοφίᾳ προσέχειν ἤξίον θέορίᾳ τε τῶν ἐν τοῖς μόνοις κατὰ διανοίαν σημαινομένον. (Euseb., l. 8. c. 10.) Diese Worte spricht Aristobul, der die Kabbalisten nicht kennen konnte.

[1]) Obwohl wir noch später Gelegenheit finden, von Philo ausführlich zu sprechen, so ist es doch nöthig, daß wir auf den Unterschied desselben von den Kabbalisten, mit denen ihn mehre Geschichtschreiber zusammengestellt haben, aufmerksam machen. Zuvörderst ist es fast gewiß, daß Philo kein Hebräisch verstand, dessen Kenntniß, wie wir bald sehen werden, für die kabbalistische Methode unumgänglich nothwendig ist. Dann unterscheidet sich Philo von den Kabbalisten eben so sehr in den Haupt- und Grundgedanken. Denn während diese nur blos e i n Princip, einen immanenten Grund aller Dinge annehmen, anerkennt der alexanderinische Philosoph zwei: ein thätiges und ein leidendes. Die göttlichen Attribute nach Philo sind die platonischen Ideen, welche mit den S e f i r o t der Kabbala nichts gemein haben. *Ἔστιν ἐν τοῖς οὖσιν, τὸ μὲν εἶναι δραστῆριον αἴτιον, τὸ δὲ παθητόν· καὶ ὅτι τὸ μὲν δραστήριον ὁ τῶν ὅλων νοῦς ἐστιν εἰλικρινέστατος κρεἰττωντε ἤ ἀρετὴ καὶ κρειττων ἤ ἐπιστήμη και κρεἰττων ἤ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν και αὐτὸ τὸ καλὸν· τὸ δὲ παθητὸν ἄψυχον καὶ ἀκίνητον ἐξ ἑαυτοῦ, κινηθὲν δὲ, σχηματισθὲν καὶ ψυχωθέν ὑκὸ τοῦ νοῦ.* etc., Phil., de Mund. opific.

Unser erstes Streben wird sein, zu erfahren, um welche Zeit wir die Kabbala ganz ausgebildet finden, in welchen Büchern sie uns aufbewahrt worden ist, wie diese Bücher entstanden und bis auf uns gekommen sind; endlich, wie weit wir uns auf deren Echtheit verlassen können.

Wir werden dann versuchen, eine vollständige und freie Darstellung derselben zu liefern, wozu wir die Stifter dieser Lehre so viel als möglich zu Hilfe nehmen werden; wir werden uns am häufigsten hinter ihre eigenen Worte zurückziehn, die wir nach Kräften in unsere Sprache genau übertragen werden.

Zuletzt werden wir uns mit dem Ursprunge und dem Einflusse der Kabbala beschäftigen. Wir werden uns die Frage stellen, ob sie in Palästina blos unter dem Einflusse des Judenthums entstanden sei, oder ob die Juden sie einer fremden Religion oder Philosophie entlehnt haben. Wir werden sie dann mit allen den frühern und gleichzeitigen Systemen vergleichen, welche uns irgend eine Verwandtschaft mit ihr bieten werden, und werden sie endlich bis auf ihre neuesten Schicksale verfolgen.

Erste Abtheilung.

Erstes Capitel.

Hohes Alter der Kabbala.

Die enthusiastischen Anhänger der Kabbala behaupten, daß dieselbe durch Engel vom Himmel auf Erden gebracht worden sei, um dem ersten Menschen, nach dessen Ungehorsam, die Mittel anzugeben, durch welche er seinen frühern Adel und seine frühere Glückseligkeit erlangen könne [1]). Andere gaben vor, daß der Gesetzgeber der Hebräer sie, während der vierzig Tage, die er auf dem Berge Sinai zugebracht, von Gott selber empfangen habe, sie dann den zweiundsiebenzig Alten, welche die Gaben des göttlichen Geistes mit ihm theilten, übergab, diese wieder sie mündlich fortpflanzten bis auf Esra, dem der Befehl ward, sie mit dem Gesetze zugleich aufzuzeichnen [2]). Allein, wenn man auch noch so aufmerksam sämmtliche Bücher des A. T. durchliest, so findet man doch nicht ein einziges Wort, das auf einen geheimen Unterricht, auf eine tiefere und reinere Lehre, die blos einer kleinen Schaar Auserwählter mitgetheilt worden sei, anspielen möchte. Gleich allen noch jugendlichen Nationen, kennt auch das hebräische Volk, von seinem Entstehen an bis zur Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft, keine andere

---

1) S. Reuchlin, de Arte cabalistica, Bl. 9 und 10, Hagenausche Ausgabe.

2) Pico de la Mirandola, Apolog. S. 116 ff., im 1. B. seiner Werke.

Organe der Wahrheit, keine andere Diener der Intelligenz, als Propheten, Priester und Dichter; die Letztern werden sogar, trotz der obwaltenden Verschiedenheit, mit den Erstern gewöhnlich verwechselt. Der Unterricht gehörte nicht zum Amt des Priesters; er wirkte blos auf das Auge durch den Pomp religiöser Ceremonien. Was die Lehrer, jene nämlich, welche die Religion zu einer Wissenschaft erheben, welche an die Stelle der Inspirationssprache einen dogmatischen Ton einführen, mit einem Worte, was die Theologen anlangt, so wird weder ihr Name noch ihr Dasein während jener ganzen Periode gekannt. Erst zu Anfange des 3. Jahrhunderts vor der christlichen Zeitrechnung kommen sie unter dem allgemeinen Namen Tanaïm, der Lehrer der Ueberlieferung bedeutet, zum Vorschein; indem im Namen jener Macht Alles, was nicht deutlich genug in der h. Schrift ausgedrückt steht, gelehrt wurde. Die Tanaïm, die ältesten und geachtetsten aller Lehrer in Israel, bilden eine lange Kette, deren letzter Ring Jehuda der Heilige, Redacteur der Mischna, ist, der die Lehren seiner Vorgänger der Nachwelt überlieferte. Unter diesen sollen die Verfasser der ältesten Monumente der Kabbala sich finden, nämlich R. Akiba und Simon ben Jochaï sammt seinem Sohne und seinen Freunden. Gleich nach dem Tode Jehuda's, gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts nach der christlichen Zeitrechnung, beginnt eine neue Generation Lehrer, welche Amoraïm, אמוראים, heißen, weil sie selber keine Autorität mehr sind, sondern blos näher erklären, was sie von den Erstern gehört haben, und theilen die ihre Worte, die noch nicht redigirt waren, mit. Die Erklärungen und neuen Ueberlieferungen, welche während dreihundert Jahre ungeheuer angewachsen sind, wurden endlich unter dem Namen Gemara, גמרא, d. h. die Vollendung und Vervollständigung der Ueberlieferung*), zu einem Ganzen vereinigt. In diesen beiden Sammlungen, welche von ihrem Entstehen bis auf unsere Tage gewissenhaft aufbewahrt wurden, und unter dem Gesammtnamen Talmud [1])

*) Uebersetzer glaubt die Radix גמר in גמרא nicht im bibl. Sinne, perficit, sondern im talmudischen, didicit, docuit, nehmen zu müssen, גמרא ist demnach blos der reinere aramäische Ausdruck für das synonyme תלמוד. D. Uebers.

[1]) תלמוד, d. h. das Studium oder die Wissenschaft κατ' ἐξοχὴν

ein Ganzes bilden, müssen wir daher vor Allem, wenn auch keineswegs die Ideen, welche die Grundlage des kabbalistischen Systemes ausmachen, doch einige Data über deren Ursprung und die Zeit ihres Entstehens suchen.

In der Mischna [1]) findet sich folgende bemerkenswerthe Stelle: Die Schöpfungsgeschichte (Genesis) darf nicht Zweien, die Geschichte der Merkaba (des himmlischen Wagens) nicht einmal Einem erklärt werden; er müßte denn ein weiser, von selbst verstehender Mann sein, in welchem Falle ihm die Inhaltangaben der Capitel mitgetheilt werden dürfen."

אין דורשין לא במעשה בראשית בשנים ולא במרכבה ביחיד אלא אם כן חכם ומבין מדעתו מוסרים לו ראשי פרקים.

Die Gemara ist noch strenger, indem sie hinzufügt, daß selbst die Inhaltangaben der Capitel nur einem hochgestellten Beamten, oder *) dem, dessen Besonnenheit bekannt ist, mitgetheilt werden dürfen, oder, um den Ausdruck im Originale wörtlich zu übersetzen, nur „einem Manne, der in sich ein besorgtes Herz trägt."

אין מוסרים ראשי פרקים אלא לאב בית דין ולכל מי שלבו דואג בקרבו.

Hier kann gewiß nicht von dem Texte der Genesis und des Ezechiël, worin der Prophet die Erscheinung erzählt, die ihm an den Ufern des Flusses Chebar geworden, die Rede sein **). Die ganze Schrift war so zu sagen in Jedermanns Munde; seit undenklicher Zeit haben die gewissenhaftesten Beobachter aller Ueberlieferungen es sich zur Pflicht gemacht, den Pentateuch in ihren Tempeln wenigstens Ein Mal des Jahres durchzulesen. Mose selbst empfiehlt zu wiederholten Malen das Studium des Gesetzes, unter welchem von allen Seiten der Pentateuch verstan-

---

[1]) Chagiga, 2. Abschnitt.

*) Hier wich ich vom Originale, das „et" hat, ab, weil die vom Verf. citirte Talmudstelle beide Anforderungen nicht in Einer Person vereinigt haben will. Nach einer zweiten Leseart dieser talmud. Stelle, welche für ולכל מי והוא setzt, ist die Uebertragung des Verf. gerechtfertigt.
D. Uebers.

**) Vergl. die Erklärungen Raschi's und der Tosafot zu jener Mischna.
D. Uebers.

den wird. Nach der Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft las ihn Esra in Gegenwart des ganzen Volkes laut vor [1]). Es ist ebenso unmöglich, daß die von uns angeführten Worte das Verbot ausdrücken sollten, die Schöpfungsgeschichte und die Vision Ezechiëls auf irgend eine Weise zu erklären sie selber zu begreifen und sie Andern begreiflich zu machen zu suchen; es handelt sich hier um eine Deutung oder besser um eine Lehre, die zwar bekannt war, aber unter dem Siegel des Geheimnisses gelehrt wurde; um eine Wissenschaft, die sowohl eine bestimmte Form als bestimmte Principien hatte, indem man ihre Eintheilung kennt, sie uns in Capitel eingetheilt vorführt, die eine Inhaltangabe an der Spitze hatten. Dazu kommt, daß die Vision Ezechiëls mit allem dem nichts gemein hat, indem sie nicht mehre Capitel, sondern blos eins ausmacht, das gerade das erste in dem diesem Propheten zugeschriebenen Werke ist. Wir sehen ferner, daß diese Geheimlehre zwei Theile in sich begriff, denen man nicht dieselbe Wichtigkeit beilegte; denn der eine durfte nicht Zweien, der andere nicht einmal Einem mitgetheilt werden, wenn er auch den strengsten Anforderungen genügen sollte. Wenn wir Maimonides, der, obwohl mit der Kabbala nicht vertraut, dennoch ihr Dasein nicht läugnen konnte, glauben wollen, so lehrte die erste Hälfte, welche „die Geschichte der Genesis oder der Schöpfung“ (מעשה בראשית) betitelt ist, die Wissenschaft von der Natur; die zweite, welche „die Geschichte des Wagens“ (מעשה מרכבה) heißt, enthielt die Theologie [2]). Zu dieser Meinung bekannten sich alle Kabbalisten.

Hier folgt nun eine andere Stelle, worin uns dasselbe auf eine eben so klare Weise vorgeführt wird. „Rabbi Jochanan sagte einst zu R. Eleasar, komm', ich will dich die Geschichte der Merkaba lehren. Dieser entgegnete: Ich bin noch nicht alt genug. Nachdem er alt geworden, starb R. Jochanan, und als R. Asi zu ihm sagte: komm', ich will dich die Geschichte der Merkaba lehren, erwiderte er: Wenn ich mich des Unterrichts in

1) Esra, 2, 8.

2) More Nebuchim, Vorr. מעשה בראשית הוא חכמת הטבע ומעשה מרכבה הוא חכמת האלהות.

der Geschichte der Merkaba würdig gehalten hätte, so hätte ich mich von deinem Lehrer R. Jochanan darin unterrichten lassen [1])." Aus diesen Worten geht hervor, daß, um in diese geheimnißvolle und heilige Geschichte der Merkaba eingeweiht zu werden, es nicht genügte, sich durch Geist und hohe Stellung auszuzeichnen, man mußte auch ein ziemlich vorgerücktes Alter erreicht haben; und wenn man diesen Anforderungen, welche auch die modernen Kabbalisten [2]) stellen, Genüge leisten konnte, so traute man doch nicht immer seinem Geiste oder seiner moralischen Stärke die Kraft zu, um die Last dieser gefürchteten Geheimnisse, die in der That für den positiven Glauben, die äußere Beachtung religiöser Gesetze nicht ganz ohne Gefahr waren, zu ertragen. Hier ist ein merkwürdiges Beispiel, das uns der Talmud selbst in einer allegorischen Sprache erzählt, und das von demselben dann gedeutet wird. „Die Lehrer lehrten: Vier gingen in den Garten der Wonne, folgende nämlich: ben Asaï, ben Soma, Acher und R. Akiba. Ben Asaï blickte um sich herum und starb. Auf ihn kann der Vers der h. Schr. angewendet werden: Werthvoll *) ist in den Augen des Ewigen der Tod seiner Frommen [3]). Ben Soma blickte auch um sich herum und wurde wahnsinnig. Von ihm sagt die Schrift; Hast du Honig gefunden, so iß nur soviel dir genügt, damit du nicht, übersättigt, ihn ausspeien müssest [4]). Acher richtete Verwüstung unter den Pflanzungen an. R. Akiba ging friedlich hinein und in Frieden hinaus; denn**) der Heilige, dessen Namen gepriesen sei, hatte gesagt: Man verschone diesen Greis, er ist würdig,

---

[1]) Chagiga, Gemara des zweiten Abschnitts.

[2]) Sie geben nicht zu, daß man vor einem Alter von 40 Jahren den Sohar und andere kabbalistische Schriften lese.

*) Nach der wörtlichen Auffassung dieser Talmudstelle müßte יקר durch „schwer," „schwierig," „unangenehm" übersetzt werden. Vergl. Raschi z. d. S. D. Uebers.

[3]) ψ. 116. 15.

[4]) Prov. 25. 16.

**) In den mir bekannten Talmud-Ausgaben kann ich diese Stelle nicht finden. Doch hat auch R. Samuel Edels in seinen Chiduschе Agadot z. d. St. eine Variante. D. Uebers.

den wird. [illegible] zu kennen [1).“ Diese Stelle kann unmöglich [illegible] genommen werden, etwa daß es sich hier um eine [illegible] Anschauung der Herrlichkeiten eines andern Lebens [illegible]: denn zuvörderst gebraucht der Talmud nie jene durchaus [illegible] Bezeichnung, die wir in diesen Zeilen finden, wenn er vom Paradiese spricht [2]). Denn, wie ist die Annahme möglich, daß man, wie es Zweien in dieser Legende widerfahren ist, den Glauben oder den Verstand verliere, wenn man lebend jene himmlischen Mächte geschaut hat, die der Auserkorenen harren? Man muß daher mit den geachtetsten Männern der Synagoge übereinstimmen, daß jener Garten der Wonne, in den die vier Gelehrten hineingetreten, nichts Anderes, als die geheimnißvolle Wissenschaft bezeichne, von welcher wir gesprochen haben [3]); eine Wissenschaft, die für schwache Geister gefahrvoll ist, indem dieselbe sie entweder um den Verstand bringen, oder, was noch trauriger ist, zum Unglauben verleiten kann. Dies Letztere meint eigentlich die Gemara, wenn sie von Acher sagt, „daß er Verwüstung unter den Pflanzungen anrichtete.“ Sie erzählt uns, daß dieser Mann, der in den talmudischen Erzählungen (Hagadot) sehr berühmt ist, anfangs ein Lehrer ersten Ranges in Israel gewesen. Sein wahrer Name war Elischa ben Abuja, für den man dann den Namen Acher substituirte, um die in ihm vorgegangene Veränderung anzuzeigen [4]). In der That war er, nachdem er aus dem allegorischen Garten, wohin ihn eine verhängnißvolle Neugierde geführt hatte, getreten war, ein ausgemachter Frevler. Er warf sich, sagt der Text, dem Laster

---

1) Chagiga, ib. supr.

2) Das Paradies heißt immer גן עדן (der Garten Eden), oder die zukünftige Welt, עולם הבא, während hier das Wort פרדס (Pardes) gebraucht wird, das die neuern Kabbalisten ebenfalls in ihrer Wissenschaft anwenden.

3) In hac Gemarâ neque Paradisus neque ingredi illum ad litteram exponendum est, sed potius de subtili et coelesti cognitione, secundum quam magistri arcanum opus currûs intellexerunt, Deum ejusque majestatem scrutando invenire cupiverunt. (Hottinger Discurs. Gemaricus, S. 97.)

4) Das Wort Acher (אחר) bedeutet wörtlich ein Anderer, ein anderer Mensch.

in die Arme *), verletzte die Sitten, brach die Treue, führte ein scandalöses Leben, und Einige wollen ihn sogar eines Kindermordes beschuldigen. Worin bestand nun sein erster Irrthum? Wohin haben ihn seine Forschungen über die wichtigsten Geheimnisse der Religion geführt? Der jerusal. Talmud sagt ausdrücklich, daß er zwei höchste Principien anerkannte [1]; und der babylon. Talmud, dem wir in dieser Erzählung gefolgt sind, giebt uns dasselbe zu verstehen. Er berichtet uns, daß, als Acher den Engel Metatron [2]), der die erste Stelle nach Gott einnimmt, sah, er ausrief: „Vielleicht giebt es, was ferne sei, zwei höchste Mächte [3]).“ Wir wollen uns nicht zu lange bei dieser Stelle aufhalten, da wir weit bedeutungsvollere anführen müssen; doch können wir nicht die Bemerkung unterdrücken, daß der Engel, oder besser die Hypostase, genannt Metatron, eine sehr große Rolle im kabbalistischen Systeme spielt. Er ist es, der, dem eigentlichen Ausdrucke zu folgen, die Herrschaft über die sichtbare Welt hat; er herrscht über alle im Raume hängenden Sphären, über alle Planeten und himmlischen Körper, sowie über die Engel, die sie leiten; denn über ihm sind nur die intelligibeln Formen des göttlichen Wesens und sind in dem Grade rein geistig, daß sie auf die materiellen Dinge nicht unmittelbar einwirken können. Auch hat man hervorgesucht, daß sein Name im Zahlenwerthe (גימטריא) so viel als Allmächtiger bedeutet [4]). Die Kabbala ist gewiß, wie wir bald beweisen werden, weit entfernter vom Dualismus, als die Lehre von der absoluten Idendität; allein kann uns nicht ihre

*) Im Talmud eigentlich: נפק לתרבות רעה. oder יצא

D. Uebers.

¹) שחשב שיש שתי רשויות.

²) מיטטרון ist offenbar aus den beiden griechischen Wörtern μετὰ θρόνος zusammengesetzt. Nach den Kabbalisten hat wirklich der Engel dieses Namens den Vorsitz in der Welt Jezira, oder der Welt der Sphären, welche gleich nach der Welt der reinen Geister, der Welt Beria kommt, die der Thron der Herrlichkeit (כסא הכבוד), oder schlechtweg der Thron (כורסייא) genannt wird.

³) שמא חס ושלום שתי רשויות הן. Ib. supr.

⁴) Der Name Metatron (מטטרון) giebt, gleich dem Worte Schadaï (שדי), das man „allmächtig“ übersetzt, die Zahl 314.

allegorisch dargestellte Unterscheidung zwischen dem intelligibeln Wesen Gottes und der die Welt regierenden Macht den von der Gemara bezeichneten Irrthum erklären?

Dieses letzte Citat, das derselben Quelle entlehnt und dem die Bemerkungen des Maimonides beigefügt sind, hoffe ich, wird vollends den Hauptpunkt beweisen, daß unter einigen Tanaïm oder den ältesten Theologen des Judenthums eine gewisse Philosophie, religiöse Metaphysik geheim gelehrt wurde. Der Talmud berichtet uns, daß man sonst drei Namen hatte, um die Idee der Gottheit auszudrücken, und zwar: das berühmte Tetragrammaton oder der vierbuchstabige Name, dann zwei andere, der Bibel fremde Namen, von denen der eine aus 12, der andere aus 42 Buchstaben bestand. Der erste war zwar dem großen Haufen untersagt, im Innern der Schule aber war er ziemlich geläufig. „Die Weisen," sagt der Text, „lehrten ihn Ein Mal wöchentlich ihren Söhnen und Schülern." [1]) Der zwölfbuchstabige Name war ursprünglich noch mehr verbreitet. „Er wurde Jedermann mitgetheilt. Als aber die Zahl der Vermessenen sich vergrößerte, wurde er nur den Verschwiegensten unter den Priestern anvertraut, und diese suchten ihn durch den Gesang ihrer Brüder, der Priester, unhörbar zu machen." [2]) Der zweiundvierzigbuchstabige Name endlich war für das heiligste Mysterium angesehen. [3]) „Man theilte ihn nur einem solchen Manne mit, der sehr verschwiegen war, ein reifes Alter bereits erreicht hatte, weder zornmüthig, noch unmäßig, noch eigensinnig war, und im Umgange sanftmüthig sich zeigte." [4]) Wer, fügt der Talmud hinzu, in dieses Geheimniß eingeweiht worden und es wachsam und reinen Herzens bewahrt, kann auf die Liebe Gottes und das Wohlwollen der Menschen rechnen; sein Name flößt Achtung

---

[1]) שם בן ארבע אותיות חכמים מסרו אותו לבניהם ולתלמידיהם פעם אחת בשבוע.

[2]) Babyl. Talm. Tractat Berachot und Maim. More Nebuchin, 1. Th., C. 62.

[3]) שם בן ארבעים ושתים אותיות קדוש ומקודש. Ib. supr.

[4]) ואין מוסרים אותו אלא למי שצנוע ועומד בחצי ימיו ואינו כועס ואינו משתכר ואינו מעמיד על מדותיו ודבורו בנחת עם הבריות. Ib supr.

ein, sein Wissen ist gegen Vergessenheit geschützt und er gelangt zum Besitze zweier Welten, der, in der wir jetzt leben, und der zukünftigen Welt.“ [1]) Maimonides bemerkt sehr scharfsinnig, daß es in keiner Sprache einen zweiundvierzigbuchstabigen Namen gebe; das dies besonders im Hebräischen unmöglich sei, wo das Alfabet blos aus Consonanten besteht. Er glaubt sich daher zu dem Schlusse berechtigt, daß die 42 Buchstaben mehre Worte bildeten, von denen jedes eine bestimmte Idee oder eine Grundeigenschaft des höchsten Wesen ausdrückte, und die zusammengenommen, die wahre Definition des göttlichen Wesens enthielten. [2]) Die Behauptung, fährt derserbe fort, daß der so eben besprochene Name ein eigenes Studium ausmachte, und die Kenntniß desselben blos den Weisesten anvertraut wurde, will gewiß nichts Anderes damit sagen, als daß man, um das Wesen Gottes zu definiren, auch die Eigenthümlichkeit Gottes und der Dinge überhaupt entweder näher beleuchten oder weiter entwickeln müßte. Dies ist auch gewiß mit dem vierbuchstabigen Namen der Fall; denn, wie ist es möglich anzunehmen, daß ein in der Bibel so häufig vorkommendes Wort, von dem sie selbst uns die erhabene Definition ego sum qui sum giebt, für ein Geheimniß grhalten worden sei, das die Weisen Ein Mal wöchentlich ihren auserwählten Schülern gleichsam in's Ohr sagten? Was der Talmud die Kenntniß der Gottesnamen nennt, ist daher nichts Anderes, schließt Maimonides seine Worte, als ein Theil der Theologie oder Metaphysik (קצת חכמה אלהית), und darum bietet sie der Vergessenheit Trotz; denn die Vergessenheit kann nicht bei solchen Ideen stattfinden, die ihren Sitz im activen Verstand, d. h. in der theoretischen Vernunft haben. [3]) Diesen Bemerkungen, welche die tiefsinnige Wissenschaft, die allgemein anerkannte Autorität des Talmudisten [4]) nicht minder als der richtige Sinnd des freien Denkers empfiehlt, kann man sich schwer

---

[1]) Ib. supr.

[2]) Maim. More Nebuchin, ib. supr. ואין ספק שהמלות ההם מורים על ענינים בהכרח הענינים ההם יקרבו לאמתת ציור עצמו יתעלה.

[3]) Ib. l. c. וכבר התבאר בספרים המחוברים בחכמה האלהית שזאת החכמה אי אפשר לשכחה ר"ל השגת השכל הפועל.

[4]) Maimonides ist nicht blos der Verfasser des philosophischen Werkes, genannt More Nebuchim, sondern er hat auch unter dem Titel

entgegensetzen. Wir wollen hier noch eine Bemerkung hinzufügen, deren Wichtigkeit der gesunde Verstand allerdings in Zweifel ziehen wird, die aber für den Ideengang, zu welchem unsere Untersuchungen uns hinleiten, nicht ganz werthlos ist, und die wir als ein historisches Factum hinnehmen müssen: zählt man nämlich alle Buchstaben, welche die hebräischen Namen, die geheiligten Namen der zehn Sefirot in der Kabbala bilden, und setzt man vor den Namen der letzten Sefira die conjuctive Partikel (ו) — was bei jeder Aufzählung und in allen Sprachen geschieht — so erhält man genau die Zahl Zweiundvierzig. [1]) Es ist daher leicht möglich, daß dies der drei Mal heilige Name sei, den man selbst den anerkanntesten Weisen nur zitternd anvertraute. Auch würden dadurch die Bemerkungen Maimonides' ihre Rechtfertigung erhalten. Denn zuvörderst bilden diese 42 Buchstaben nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, einen Namen, sondern mehre Wörter. Dann bezeichnet jedes dieser Wörter wenigstens nach der Meinung der Kabbalisten, ein wesentliches Attribut der Gottheit, oder, was nach ihnen gleichbedeutend ist, eine nothwendige Form des Seins. Endlich geben alle zusammen, nach der kabbalischen Wissenschaft, nach dem Sohar und allen seinen Commentatoren, die richtigste Definition, die unser Geist erfassen kann, von dem höchsten Principe aller Dinge. Da diese Weise, Gott aufzufassen, durch eine tiefe Kluft vom gemeinen Glauben getrennt war, so wird man auch alle gebrauchten Vorsichtsmaßregeln, um sie nicht außerhalb des Kreises der Eingeweiheten verbreiten zu lassen, ganz natürlich finden. Doch wollen wir auf diesem Punkte, dessen Wichtigkeit, um es noch ein Mal zu sagen, wir keineswegs überschätzen, nicht hartnäckig verharren; für jetzt begnügen wir uns, das allgemeine Resultat der angeführten Stellen bis zur Evidenz dargethan zu haben.

יד חזקה, die starke Hand, ein großes talmudisches Werk verfaßt, das heute noch ein Handbuch der Rabbiner ist.

[1]) Hier sind die Namen und Chiffer, welche die Zahl der Buchstaben bezeichnen: כתר (3) חכמה (4) בינה (4) גדולה (5) גבורה (5) תפארת (5) נצח (3) הוד (3) מלכות (5) ויסוד (5).



Es gab daher zur Zeit, als die Mischna redigirt wurde, eine Geheimlehre über die Schöpfung und über die Gottheit. Es herrschte kein Streit über ihre Eintheilung, und ihr Name erregte sogar bei denen, die sie nicht kennen konnten, einen religiösen Schrecken. Allein seit wann existirte sie? Und können wir auch nicht mit Bestimmtheit die Zeit ihrer Entstehung angeben, so fragt es sich doch, wann das tiefe Dunkel, das ihren Ursprung einhüllt, begonnen habe? Wir wollen daher diese Frage sogleich zu beantworten versuchen. Nach der Meinung der glaubwürdigsten Geschichtschreiber wurde die Redaction der Mischna spätestens im Jahre 3949 der Schöpfung und 189 nach Chrsti Geburt beendigt. [1]) Nun müssen wir erwägen, daß Jehuda der Heilige blos die Vorschriften und Uebelieferungen gesammelt hat, welche ihm von den Tanaïm, die ihm vorangegangen, übergeben wurden; jene von uns zuerst angeführten Worte, das Verbot, die Geheimnisse der Schöpfung und der Merkaba unvorsichtig mitzutheilen, betreffend, sind demnach älter, als das Buch, das sie enthält. Allerdings kennen wir nicht den Verfasser jener Worte; allein dies zeugt noch mehr für ihr hohes Alter; denn wenn sie blos die Meinung eines Einzelnen wären, so würden sie nicht mit einer gesetzgebenden Autorität bekleidet sein, und man würde, wie es gewöhnlich in einem solchen Falle geschieht, den Namen desjenigen nennen, der dafür verantwortlich sein muß. Noch einen andern Grund für unsere Meinung glauben wir in dem Ausdrucke zu haben, dessen sich Maimonides in der Vorrede seines berühmten Werkes bei der Anführung jener Worte bedient. Er sagt nämlich: „Sie, deren Andenken gesegnet sei, haben gesagt," אמרם ז״ל. [2]) Uebrigens muß die Lehre selbst dem Gesetze, das sie zu verbreiten verbietet, vorhergegangen sein. Man muß sie früher gekannt haben, sie muß zu einem gewissen Ansehen gelangt sein, bevor man bemerkte, wie gefährlich die Verbreitung derselben unter den Gelehrten und Lehrern Israel's, geschweige denn unter dem Volk,

[1]) S. Schalschelet ha-Kabbala, oder die Kette der Ueberlieferung von R. Gedalja, Bl. 23 b. und David Gans' Zemach David, Bl. 23 a.

[2]) Vorrede zum מורה נבוכים.

sei. Wir können sie daher, ohne viel zu wagen, wenigstens in das Ende des ersten Jahrhunderts der christlichen Zeitrechnung hinaufsetzen. Dies ist nun gerade die Zeit in welcher R. Akiba und R. Simon ben Jochaï lebten, die allgemein für die Verfasser der wichtigsten und berühmtesten kabbalistischen Werke gelten. In diese Zeit fällt auch R. Jose aus Zipporis, ר׳ יוסי דצפורי, den die Idra Rabba, eines der ältesten und merkwürdigsten Bruchstücke des Sohar, zu den vertrautesten Freunden, den eifrigsten Schülern des R. Simon ben Jochaï zählt. Er ist es offenbar, von dem der talmudische Tractat, aus dem wir die meisten Citate entnommen haben, sagt, daß er die Kenntniß von der heiligen Merkaba besessen.[1]) In einer Stelle, die wir für eine andere Gelegenheit aufsparen müssen, und die zwar dem jerusalemischen Talmud, der wenigstens 250 Jahre vor dem babylonischen veröffentlicht worden, gehört, finden wir, daß R. Jehoschua ben Chananja sich rühmte, vermittelst des Buches der Schöpfung Wunder auszuüben:[2]) so heißt nämlich ein kabbalistisches Werk, dessen Echtheit wir bald zu erweisen hoffen. Dieser R. Jehoschua war nun der Freund des R. Elieser ha-Gadol (des Großen), und aus der bloßen Aufeinanderfolge der Lehrer (תנאים) bis auf Jehuda den Heiligen geht hervor, daß Beide gegen das Ende des ersten Jahrhunderts blüheten.[3]) Der jerusaelmische Talmud berichtet uns auch,[4]) daß Beide dem Onkelos seine aramäische Uebersetzung der fünf Büchrr Mose vorsagten.

Diese berühmte Uebersetzung wurde mit solcher Ehrfurcht betrachtet, daß man sie für eine göttliche Offenbarung hielt. Im babylonischen Talmud[5]) wird ausgesprochen, daß Mose sie auf dem Berge Sinai mit der schriftlichen und mündlichen Lehre zugleich empfangen habe, daß sie durch Uebelieferung an die Tanaïm gelangte, und daß Onkelos blos der Ruhm, sie auf-

---

[1]) ר׳ יוסי יודע במרכבה הקדושה.

[2]) Jerusal. Talmud, Tractat Synhendrin, C. 7.

[3]) Schalschelet ha-Kabbala, Bl. 19 b. und 20 b. — Zemach David, Bl. 21 a.

[4]) Megilla. C. 7.

[5]) Kiddušchin, Bl. 49 a.

zuzeichnen, zu Theil geworden. Eine große Anzahl neuerer Theologen glaubte die Grundlagen des Christenthums in derselben zu finden; vorzüglich behaupteten sie, daß in dem Worte Mêmra, מימרא, das wirklich „Wort" oder „Gedanke" bedeutet, und welches der Uebersetzer überall für „Jehova" gesetzt hat, der Name der zweiten Person Gottes ausgedrückt sei [1]). Allerdings kann nicht geläugnet werden, daß in der Uebersetzung ein Geist vorherrscht, der sowohl dem der Mischna, des Talmuds, des gewöhnlichen Judenthums als auch dem des Pentateuchs selbst entgegengesetzt ist; kurz, die Spuren des Mysticismus sind nicht selten darin. Wenn es nur angeht und wo es besonders wichtig ist, wird an die Stelle einer Sache oder eines Bildes eine Idee gesetzt, wird der wörtliche Sinn der geistigen Auffassung geopfert und der Anthropomorphismus vermieden, um die göttlichen Attribute in ihrer Nacktheit zu zeigen. Wir brauchen nicht weit zu suchen, um die Beweise für unsere Behauptung zu liefern; sie treten uns gleich auf den ersten Seiten der Genesis zahlreich entgegen. So setzt der aramäische*) Uebersetzer für die bekannten Worte: „Gott schuf den Menschen in seinem Ebenbilde; im Ebenbilde Gottes schuf er ihn," Folgendes: „Der Gedanke oder das göttliche Wort schuf den Menschen in seinem Ebenbilde; in einem Ebenbilde, das vor (devant) dem Ewigen war, schuf er ihn [2])."

וברא מימרא דיי׳ ית אדם בדמותיה בדמות מן קדם יי׳ ברא יתיה׃

Folgender Vers: „Und es rief der Ewige, Gott, dem Adam und sprach zu ihm: „Wo bist du [3])?" ist noch kühner übersetzt: „Und es rief der Gedanke oder das Wort des Ewigen, Gottes, dem Adam und sprach zu ihm; „Die Welt, welche ich geschaffen, liegt vor mir offen; die Finsterniß und das Licht lie-

---

[1]) S. besonders Rittangel's Commentar und Uebersetzung des Sefer Jezira, S. 84.

*) Im Originale heißt es zwar „chaldéen"; allein diese Benennung ist unrichtig. Vergl. Fürst's Lehrgeb. der aramäischen Idiome, §. 5.

[2]) Gen. 2, 27.

[3]) Ib. 3, 9.

gen vor mir offen; und wie glaubst du, daß der Ort, wo du dich verborgen hältst, mir nicht bekannt sei?"

וקרא מימרא דיי אלהים לאדם ואמר ליה הא עלמא דברית גלי קדמי חשוכא ונהורא גליאי קדמי ואיך אתה סבר דלית גלי קדמי אתרא דאת כניה׃

Nach dem Ungehorsam des ersten Menschen, läßt die Bibel Gott sagen: „Sieh', der Mensch ist wie Einer unter uns geworden [1])." In der aramäischen Uebersetzung werden diese Worte so erklärt: „Und es sprach das Wort des Ewigen, Gottes: „Adam, den ich geschaffen, ist nun einzig in dieser Welt, wie ich es bin im höchsten Himmel."

ואמר מימרא דיי אלהים הא אדם דברית יתיה יחידי כגו עלמא היך מה דאנא יחידי בשמי מרומא׃

Endlich wollen wir noch ein Beispiel anführen, das den von uns bezeichneten Geist am treffendsten bekundet. Wo der heilige Geschichtschreiber uns berichtet, daß Jehova dem Abraham im Haine Mamre erschien, setzt der nicht wortgetreue Uebersetzer an die Stelle dieses zu sinnlichen Bildes, eine Handlung, die zwar nicht dem gewöhnlichen Naturlaufe gemäß ist, mit dem göttlichen Wesen aber sich besser vereinbaren läßt: „Ein prophetisches Wort war es," sagt er, „daß Abraham dem Gerechten ward, und das ihm den Gedanken des Ewigen offenbarte."

הוה פתגם נבואה מן קדם יי לית אברהם צדיקא ואתגלי עלוהי מימרא דיי׃

In einer Zeit nun, in welcher die Verehrung des todten Buchstabens bis zum Götzendienst ausartete; in der viele Menschen ihr Leben mit der Berechnung der Verse, Wörter und Buchstaben des Gesetzes zubrachten [2]); in der die eigentlichen Lehrer, die rechtmäßigen Repräsentanten der Religion, nichts Besseres zu thun hatten, als den Geist und den freien Willen unter einer immer zunehmenden Last äußerer Handlungen zu erdrücken, kann uns jener Widerwille gegen alles Sinnliche und

---

[1]) Ib. 4, 22.

[2]) Kidduschin, Bl. 30 a. Daher soll nach den Talmudisten das Wort סופר kommen, das eigentlich „zählen" bedeutet, welches man durch „Schreiber" übersetzt hat.

Positive, jene Gewohnheit, Grammatik und Geschichte zum Vortheil eines übertriebenen Idealismus oft preiszugeben, mit Bestimmtheit auf das Vorhandensein einer Geheimlehre schließen lassen, welche alle Merkmale, sowie alle Anmaßungen des Mysticismus hat, und die gewiß nicht von dem Tage an datirt, an welchem sie eine deutliche Sprache zu führen wagte. Endlich müssen wir noch Folgendes, jedoch ohne eine zu große Wichtigkeit darauf zu legen, hervorheben: wir haben bereits bemerkt, daß die Kabbalisten sich bisweilen vernunftwidriger Mittel bedienten, um ihre eigenen Gedanken auf irgend eine Weise in die Worte der Offenbarung hineinzudeuten. Eines dieser Mittel, das in der Bildung eines neuen Alfabets, durch Vertauschung der Buchstaben, oder besser durch Substitution in einer bestimmten Ordnung, bestand, wurde schon in einer Uebersetzung angewandt, die älter als die so eben von uns besprochene ist, in der aramäischen Paraphrase, nämlich des Jonatan ben Usiël [1]), Zeitgenosse und Schüler Hillel's des Alten (הלל הזקן), der in den ersten Jahren der Regierung Herodes' mit großem Ansehen lehrte [2]). Zwar können solche Mittel den verschiedensten Ideen dienen; allein man erfindet doch nicht eine künstliche Sprache, zu der man den Schlüssel absichtlich verbirgt, wenn man nicht seine Gedanken, wenigstens dem großen Haufen,

---

[1]) Wir meinen hier das kabbalistische Alfabet, At Basch, את בש, genannt, weil man nämlich für den ersten Buchstaben Alef den letzten Taw setzt, und so wieder umgekehrt; den zweiten Buchstaben Bet an die Stelle des vorletzten Schin setzt, und so mit allen andern. Vermittelst dieses Verfahrens übersetzt der aram. Paraphrast den Namen ששך (Jerem. 51, 41), der keinen Sinn giebt, durch בבל. Auf diese Weise übersetzt er auch die beiden Worte לב קמי (ib. 51, 1), welche „das Herz meiner Widersacher" bedeuten, durch כשדים, das „Chaldäer" bezeichnet. Man nimmt an, daß der hebräische Prophet, als Gefangener zu Babylon, es nicht ausdrücklich nennen konnte, wenn er es mit der Rache des Himmels bedrohte. Allein diese Annahme wird unbegreiflich, wenn man in demselben Capitel und unter dem Einflusse desselben Gefühles, die Namen Babel und Chaldäer häufig wiederholt findet. Wie dem auch sei, so ist diese Uebersetzung von Hieronymus (in dessen Commentar über Jerem.) und von Jizchaki (רש"י) beibehalten worden.

[2]) Schalschelet ha-Kabbala, Bl. 18 a und b, und Zemach David, Bl. 19a, Amsterd. Ausg.

unzugänglich machen will. Dazu kommt noch, daß dem Talmud, der oft ähnliche Methoden gebraucht, die von uns so eben bezeichnete fremd ist. Allein hingestellt, würde diesem letzten Factum gewiß keine solche Beweiskraft zukommen; fügt man es aber zu denjenigen, die unsere Aufmerksamkeit bereits in Anspruch genommen haben, so darf es nicht unberücksichtigt bleiben. Fassen wir alle zusammen und vergleichen wir sie unter einander, so können wir mit Recht behaupten, daß vor dem Ende des 1. Jahrhunderts der christlichen Zeitrechnung unter den Juden eine in tiefer Ehrfurcht stehende Wissenschaft sich verbreitet hat, die von der Mischna, dem Talmud und den heiligen Büchern unterschieden wurde; eine mystische Lehre, die offenbar aus dem Bedürfniß der Reflexion und der Selbstständigkeit, ich möchte sogar behaupten, der Philosophie hervorgegangen war, und die nichtsdestoweniger das vereinte Ansehen der Ueberlieferung und der h. Schr. zu Hilfe rief.

Die Besitzer dieser Lehre, die wir von nun an ohne Furcht mit dem Namen „Kabbalisten" bezeichnen können, dürfen und können nicht mit den Essenern verwechselt werden, deren Name in einer weit frühern Epoche bereits bekannt war, die aber noch unter Justinian [1]) ihre Sitten und Glaubenslehren bewahrt haben. Denn, wenn wir uns auf Josephus [2]) und Philo [3]), die allein in Beziehung auf diesen Punkt Glauben verdienen, beziehen dürfen, so war der Zweck dieser berühmten Secte ein wesentlich moralischer und practischer; sie wollte unter den Menschen jene Gleichheit und jene brüderliche Liebe herrschend machen, welche vom Stifter und von den Aposteln des Christenthums mit so vielem Aufsehen gelehrt wurden. Die Kabbala hingegen war nach den ältesten Zeugnissen, die wir angeführt haben, eine durchaus speculative Wissenschaft, welche die Geheimnisse der Schöpfung und des göttlichen Wesens zu enthüllen behauptete. Die Essener bildeten eine organisirte Gesellschaft, ziemlich ähnlich den religiösen Klostergemeinen im Mittelalter; ihre Gefühle und ihre Gedanken spiegelten sich in ihren äußern Handlungen ab;

---

1) Peter Beer, I. Th. S. 88.

2) De bello jud. l. 8.

3) De vitâ contemplativâ, in dessen gesammelten Werken.

übrigens nahmen sie auch Alle unter sich auf, die sich durch einen reinen Lebenswandel auszeichneten, sogar Kinder und Frauen. Die Kabbalisten haben sich, von ihrem ersten Auftreten an bis ihr Geheimniß durch die Presse verrathen worden, stets in ein mysteriöses Dunkel gehüllt. Später und später haben sie mit der größten Vorsicht die Pforten ihres Heiligthums einem neuen Jünger halb geöffnet, der aber aus den auserwählten Geistern gewählt wurde, und dessen vorgerücktes Alter für Verschwiegenheit und Weisheit bürgen mußte. Endlich verwarfen die Essener trotz der pharisäischen Strenge, mit der sie den Sabbat beobachteten, ohne Furcht und vor aller Welt, die Ueberlieferungen, räumten sie der Moral einen hervorstechenden Vorzug vor dem Cultus ein, und behielten sogar im Letztern weder die Opfer noch die im Pentateuch gebotenen Ceremonien bei. Die Jünger der Kabbala aber übten, gleich den Karmathi unter den Anhängern des Islâms und den meisten christlichen Mystikern, alle äußern Handlungen aus; überhaupt nahmen sie sich in Acht, die Tradition, welche sie selbst zu Hilfe riefen, anzugreifen und, wie wir es schon bemerkt haben, gehörten viele von ihnen zu den geachtetsten Lehrern der Mischna. Wir fügen noch hinzu, daß man sie auch später selten jener Klugheitsregel untreu werden sah.

Zweites Capitel.

Die kabbalistischen Werke. — Echtheit des Sefer Jezira.

Wir kommen jetzt zu den Originalwerken, in denen, nach den verbreitesten Ansichten, das kabbalistische System sich unmittelbar nach seiner Entstehung gestaltet hat. Nach den Titeln, die auf uns gekommen sind, zu urtheilen, müssen jene sehr zahlreich gewesen sein [1]. Wir werden uns aber mit denen allein

---

[1]) Häufig wird das Sefer ha-Bahir, ספר הבהיר, angeführt, welches dem Nechunja ben ha-Kana, einem Zeitgenossen Hillel's des Alten und Herodes' des Großen, zugeschrieben wird. Verschiedene, offenbar unechte Bruchstücke werden heute noch für Auszüge aus diesem

beschäftigen, die uns erhalten worden sind, und die sich sowohl durch ihre Wichtigkeit als durch ein hohes Alter unserer Aufmerksamkeit empfehlen. Es sind zwei Werke, die der Idee, welche wir uns, nach dem Talmud, von der Schöpfungsgeschichte und von der heiligen Merkaba machen können, vollkommen entsprechen: das eine, welches „das Buch der Schöpfung," ספר יצירה, betitelt ist, enthält zwar kein System der Physik, aber der Kosmologie, wie es zu einer Zeit und in einem Lande aufgefaßt werden konnte, wo die Erklärung der Phänomene in der unmittelbaren Einwirkung der ersten Ursache gewöhnlich gesucht wurde, wodurch der Beobachtungsgeist erstickt werden mußte; wo daher gewisse, allgemeine und oberflächliche Beziehungen in der äußern Welt für Naturwissenschaft gelten mußten. Das andere heißt „Sohar," זהר, oder der Glanz nach jenen Worten Daniels: „Die Verständigen werden leuchten wie der Glanz des Himmels [1])." Es handelt ausführlicher von Gott, den Geistern und der menschlichen Seele, mit einem Worte, von der geistigen Welt. Wir sind weit davon entfernt, diesen beiden Werken eine gleiche Wichtigkeit und einen gleichen Werth einzuräumen. Das zweite, welches umfang- und inhaltreicher, aber auch schwieriger ist, muß gewiß die größte Stelle einnehmen; allein, da wir das erstere für das älteste halten, so wollen wir auch damit anfangen.

Das Sefer Jezira wird im Talmud auf eine Weise erwähnt, die uns beweist, daß das Studium der Kabbala nicht mehr in seinem ersten Auftreten war, sondern daß es bereits in eben so traurige als lächerliche Extravaganzen verfiel. „R. Chanina und R. Oschaja," erzählt der babylonische

---

Buche gehalten. Es sind nämlich die unter dem Titel רעיא מהימנא, der treue Hirt, vorhandenen Bruchstücke, welche gewöhnlich dem Sohar, in Gestalt eines Commentars beigedruckt sind. Sonst sind blos die Namen und Citate folgender Verfasser, deren der Sohar mit der größten Hochachtung gedenkt, auf uns gekommen; R. Jose der Alte ר' יוסי סבא; R. Hamnuna der Alte, ר' המנונא סבא; R. Jebi der Alte, ר' ייבי סבא *).

*) Nach Peter Beer, Th. 2. S. 28 auch R. Kruspedai, ר' כרוספדאי. D. Uebers.

1) Dan. 12, 3. והמשכילים יזהירו כזהר הרקיע.

Talmud, beschäftigten sich an jedem Freitage mit dem Buche der Schöpfung, und brachten ein dreijähriges Kalb hervor, das ihnen dann zur Nahrung diente.[1])

ר׳ חנינא ור׳ אושעיא הוו יתבי כל מעלי שבתא ועסק׳ בספר יצירה ומיברי עיגלא תילתא ואכלי ליה.

Nach dem jerusalemischen Talmud, rühmte sich ein noch älterer Lehrer, R. Jehoschua ben Chananja, daß er vermittelst des Buches der Schöpfung ähnliche Wunder bewirke.[2])

אמר ר׳ יהושע בן חנניא יכיל אנא על ידי ספר יצירה נסיב קתיין ואבטיחין ועביד לון אילין טבין והידנון עבדין איילין וטבין.

Vor Allem müssen wir von der Richtigkeit der citirten Texte überzeugt sein, denn beide wollte man, zwar nicht ganz, aber doch in Betreff desjenigen Wortes gerade, das für unseren Gebrauch den Ausschlag giebt, in Zweifel ziehen. Man hat nämlich behauptet, daß das „Buch" der Schöpfung hier entweder aus Irrthum oder vorsätzlich, um nämlich der Kabbala ein hohes Alter zu vindiciren, angebracht worden sei; man müsse vielmehr anstatt jenes aus weit späterer Zeit datirenden Namens, הלכות יצירה, die Regeln oder die Gesetze der Schöpfung lesen.[3]) Diesen Einwurf führen Jene im Munde, welche die kabbalistischen Werke blos für eine ungeschickte Compilation des Mittelalters halten. Allein es bedarf keiner großen Kraftanstrengung, um diese Ansicht in ihrer Hohlheit bloszustellen. Warum hat man nämlich noch keine einzige Handschrift auffinden können, welche diese behauptete Verfälschung beweisen möchte? Woher kommt es, daß sie sich in beiden Talmuden,*) deren Veröffentlichung durch mehre Jahrhunderte von einander getrennt sind, finden? Wie konnte sie endlich, wenn es sich so verhielte, bis auf unsere Zeit unbemerkt sich so erhalten, da doch die

---

1) Synhedrin, Bl. 67 b,

2) Synhedrin, C. 7, ad finem.

3) S. Zunz, G. V. d. J., S. 156 ff. — Chiarini, Théorie du Judaïsme, 1 Th., S. 193.

*) Auffallend ist es, wie dem Verfasser entgehen konnte, daß in den gewöhnlichen Talmudausgaben an einer Stelle — Synh. Bl. 67 b. — wirklich הלכות יצירה steht? D. Uebers.

Juden für die Erhaltung ihrer heiligen Bücher stets mit dem thätigsten Eifer sorgten? Uebrigens, wenn wir auch die vorgeschriebene Leseart annehmen, so thut sie unserer Behauptung keinen Abbruch; denn, wenn es unter den alten Lehrern des Judenthums eine bestimmte Wissenschaft über die Gesetze der Schöpfung oder der Natur, eine Wissenschaft, durch welche man, nach dem damals herrschenden Aberglauben, Wunderthaten ausüben konnte, gab, so mußte sie nothwendigerweise schriftlich aufgezeichnet, in einem Buche enthalten sein, das nach dem behandelten Gegenstande das Buch der Schöpfung geheißen haben wird. [1]) Wir wollen nun, nachdem wir unserer Texte gewiß sind, sehen, welches Licht sie über unsern Gegenstand verbreiten.

Zuerst müssen wir die Bemerkung vorausschicken, daß die beiden Sammlungen, denen wir jene Stellen entnommen haben, um mehre Jahrhunderte jünger sind, als die in denselben genannten Personen. Diese Letzteren brauchen daher nicht für die von ihnen ausgesagten Wunderthaten verantwortlich zu sein. Chanina und Oschaja waren Zeitgenossen von Jehuda dem Heiligen; der Letztere war dessen Sohn; der Erstere, anfangs dessen Freund, wurde dann dessen Nachfolger im Amte, **) und starb 230 nach J. Ch., 3990 nach Erschaffung der Welt, während doch die Compilation der babylonischen Rabbinen frühestens zu Ende des 5. Jahrhunderts beendigt wurde.

Die Zeit, in der R. Jehoschua ben Chananja lebte, wird von der, in welcher R. Jochanan den jerusalemischen Talmud schrieb, gleichfalls durch einen sehr großen Zeitraum getrennt. Der Erstere starb, wie wir es bereits gesagt haben, gegen das Ende des ersten Jahrhunderts; das Werk R. Jochanan's wurde erst 140 Jahre später beendigt.[2]) Nehmen wir

---

[1]) Die wahre Bedeutung des Wortes הלכות ist: Vorschriften, Verhaltungsregeln, und wird es nie anders, als zur Bezeichnung der vom Talmud*) vorgeschriebenen Gesetze angewandt. Wie konnte es demnach mit dem Begriffe der „Schöpfung" zusammengesetzt werden?

*) Vergl. jedoch הלכה למשה מסיני D. Uebers.

**) Da mehre Tanaïm den Namen Chanina führen, so bemerke ich, daß hier Chanina bar Chama gemeint ist. D. Uebers.

[2]) Zemach David, Bl. 23 u. 24. — Schalschelet ha Kabbala. Bl. 24 a.

nur noch darauf Rücksicht, daß zwei Stellen, in denen nicht dieselben Personen handelnd auftreten, die keine gemeinschaftliche Quelle haben, die durch Zeit und Ort von einander sich unterscheiden, in dem ihnen Gemeinsamen übereinstimmen: so können wir mit Gewißheit feststellen, daß vor dem Ende des ersten Jahrhunderts der christl. Zeitrechnung unter einigen Lehrern des Judenthums ein Buch vorhanden war, das von der Schöpfung handelte, außerhalb der kleinen Schaar Auserwählter nur dem Namen nach gekannt wurde, und das, gerade wegen des geheimnißvollen Schleiers, der es einhüllte, mit einer so tiefen Ehrfurcht betrachtet wurde, daß man denjenigen, welche die Tiefen desselben ergründet hatten, eine innerhalb gewisser Schranken sich haltenden Schöpferkraft beilegte. Diese Meinung mußte besonders von den beschränkteen Casuisten, welche die Mehrzahl der Verf. der Gemara bilden, und die die Vergangenheit nur durch die Brille einer abergläubigen Bewunderung sahen, [1]) aufgenommen werden. Werfen wir nun einen Blick auf das Buch selbst, so wird der von uns gemachte Schluß vollkommen gerechtfertigt sein. 1) Das in demselben enthaltene System entspricht genau der Vorstellung, die wir uns, dessen Titel zufolge, davon machen können; folgende Worte, welche den ersten Satz darin bilden, setzen das Gesagte außer Zweifel: „Mit den zweiunddreißig wundervollen Bahnen der Weisheit hat der Ewige, der Herr Zebaot, der Gott Israel's, der lebendige, allmächtige, erhabene Gott, der in Ewigkeit thronet, dessen Name erhaben und heilig ist, die Welt geschaffen". 2) Durch die in demselben angewandten Mittel, um das Werk der Schöpfung zu erklären, durch die Wichtigkeit, welche dort auf die Zahlen und Buchstaben gelegt wird, können wir es leicht begreifen, wie die Unwissenheit und der Aberglaube dieses System später gemisbraucht habe; wie die Fabeln, welche wir angeführt, sich verbreitet haben; wie endlich die sogenannte practische Kabbala, welche Zahlen und Buchstaben die Kraft, den Lauf der Natur zu ändern, einräumt, sich gebildet

---

[1]) Sie führten häufig folgende Worte im Munde; „Wenn unsere Altforbern Engel waren, so sind wir Menschen; und wenn sie Menschen waren, so sind wir Esel".

habe. 3) Die Sprache, in der es geschrieben ist, beweist, daß es in eine Zeit gehört, in welcher die Lehrer der Mischna lebten. Denn sie ist weder das biblische Hebräisch, noch der talmudische oder der spätere rabbinische Dialekt. In formeller Beziehung ist es einfach und ernst; nichts, was nur von ferne einem Beweise oder einem Schlusse ähnlich wäre; es sind bloße Aphorismen in ziemlich regelmäßiger Ordnung vertheilt, die aber so kurzgefaßt wie die alten Orakelsprüche sind. Was uns besonders überrascht hat, ist, daß der Ausdruck, der späterhin ausschließlich bestimmt war, die Seele zu bezeichnen, da noch, wie im Peutateuch und in den übrigen Schriften des Alten Testaments, zur Bezeichnung des menschlichen Körpers, so lange nämlich noch nicht das Leben von ihm gewichen ist, gebraucht wird. [1]) Zwar findet man mehre Wörter darin, die fremden Ursprungs sind: Die Namen der sieben Planeten und des himmlischen Drachens, welche in diesem Buche oft erwähnt werden, gehören offenbar sowohl der Sprache als der Wissenschaft der Chaldäer an, die während der babylonischen Gefangenschaft einen großmächtigen Einfluß auf die Hebräer geübt haben. [2]) Allein man wird doch nicht

[1]) Wir meinen hier das Wort Nefesch, נפש. Es ist einleuchtend, daß in folgenden Stellen unter diesem Worte nicht die Seele verstanden werden kann: 1. wenn man spricht von denen, welche, nach dem buchstäblichen Sinne des Wortes, aus den Lenden Jakob's hervorgegangen, כל הנפש הבאה ליעקב מצרימה יצאי ירכו, Gen. 46, 26; 2. wenn man erlaubt, am ersten Tage des Pesachfestes zuzubereiten, was Jeder an Nahrung bedarf, את אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם Exodus, 12, 16; 3. wenn Jedermann geboten wird, am zehnten Tage des siebenten Monats zur Abbüßung der Sünden sich zu kasteien, כל הנפש אשר לא תענה בעצם היום הזה ונכרתה מעמיה Lev., 23, 29. Wenn es auch wahr ist, daß man lieber das Wort Neschama, נשמה, als Nefesch anwendet, um die Seele zu bezeichnen, so kommt doch wenigstens das letztere, weder im Talmud noch in den neuen Schriften, in der Bedeutung „Körper" vor. Alle, ohne Ausnahme, bedienen sich des Wortes גוף, das auch nicht ein einziges Mal im Sefer Jezira angetroffen wird.

[2]) Diese Namen gehören, mit Ansnahme der Bezeichnungen für Sonne und Mond, nicht der chald. Sprache an, sondern sie sind eine Uebersetzung der chald. Namen. Hier folgen sie: נוגה, den man für Venus hält; כוכב, Merkur; שבתאי, Saturn; צדק, Jupiter; מאדים, Mars; תלי, welches den Drachen bezeichnet, scheint rein chaldäisch zu sein.

jene rein griechischen, lateinischen oder arabischen Ausdrücke darin antreffen, die uns in so großer Anzahl im Talmud und in den spätern Schriften, worin die hebräische Sprache in den Dienst der Philosophie und der Wissenschaften tritt, entgegentreten. Nun kann man als allgemeines — und ich würde den Ausspruch wagen, als unfehlbares — Princip feststellen, daß jedes Werk dieser Art, an dem die Bildung der Araber und Griechen gar keinen Antheil hat, vor der Entstehung des Christenthums verfaßt worden ist. Wir gestehen zwar ein, daß es nicht schwer fiele, einige Spuren von der Sprache und Philosophie des Aristoteles in dem Werke nachzuweisen, das uns beschäftigt und dem wir ohne Bedenken den bezeichneten Character einräumen. Wenn z. B. nach dem oben angeführten Satze, in dem von den zweiunddreißig wundervollen Bahnen der Weisheit die Rede ist, welche zur Erschaffung des Weltalls gedient haben, hinzugefügt wird, daß es noch drei Glieder gebe: der Zählende, das Gezählte und die Handlung des Zählens, was die ältesten Commentatoren übersetzt haben durch „das Subject, das Object und der Act der Reflexion oder des Denkens" [1]); so muß man unbedingt an jenen berühmten Satz im 22. Buche der Metaphysik denken: „Der Verstand erkennt sich selber, indem er das Verständliche erfaßt; durch den Act des Erfassens und Erkennens wird er das Verständliche; so daß der Verstand mit dem Verständlichen identisch ist [2])." Allein jene Worte sind erst später zum Texte hinzugefügt worden; denn sie reihen sich weder an den vorhergehenden noch an den nachfolgenden Satz an; sie kommen im ganzen Verlaufe des Werkes, nicht einmal in einer andern Form, zum Vorschein, während der Gebrauch der zehn Zahlen und der

---

[1]) בג׳ ספרים בספר וספר וסיפור, nach R. Jehuda ha-Levi, Verf. des Kusari, bezeichnen diese drei Glieder den Gedanken, das Wort und die Schrift, welche in der Gottheit eins sind, obwohl wir sie beim Menschen getrennt sehen. Kusari, 4. Abschn. §. 25. Nach Abraham ben Dior beziehen sie sich auf das Subject, das Object und den Act der Erkenntniß, דעת ידע והידוע, oder auch שכל משכיל ומושכל. S. dessen „Commentar über das Sefer Jezira," S. 27 a.

[2]) *Αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάλεψιν τοῦ νοητοῦ; νοητὸς γαρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν· ὥστε ταυτὸν νοῦς καὶ νοητόν.* Metaph., 12. B., 7. C.

zweiundzwanzig Buchstaben, welche die zweiunddreißig von der göttlichen Weisheit bei der Schöpfung angewandten Mittel bilden, sehr ausführlich erklärt werden. Endlich ist es unbegreiflich, wie sie in einer Abhandlung habe einen Platz finden können, in der blos von den Beziehungen geredet wird, die zwischen den Theilen der sinnlichen Welt stattfinden. Was endlich die Verschiedenheit der beiden Handschriften anlangt, die in der Mantuaner Ausgabe, und zwar die eine am Schlusse des Werkes, die andere inmitten verschiedener Commentare, abgedruckt worden, so ist sie bei weitem nicht so groß, wie gewisse morderne Kritiker es vorgeben [1]). Nach einer unparteiischen und sehr genauen Vergleichung, findet man, daß sie im Ganzen auf einige unbedeutende Varianten gegründet ist, wie dies mit allen, aus einem hohen Alterthum datirenden Werken der Fall ist, die mehre Jahrhunderte hindurch die Unachtsamkeit und Unwissenheit der Abschreiber, sowie die Unbesonnenheit der Commentatoren büßen mußten. In der That, findet sich in beiden nicht nur derselbe Inhalt, dasselbe System von einem allgemeinen Gesichtspuncte aus betrachtet, sondern auch dieselbe Eintheilung, dieselbe Anzahl der Capitel, welche eine gleiche Anordnung beibehalten und sich mit denselben Gegenständen beschäftigen: ja, dieselben Gedanken sind in beiden in gleichen Ausdrücken dargestellt. Allein diese vollkommene Aehnlichkeit herrscht nicht mehr in der Anzahl und in der Stelle der verschiedenen Sätze, die, unter dem Namen Mischna, von einander besonders getrennt sind. Hier umfangreiche Wiederholungen; dort Abkürzungen; hier vereinigt, was dort geschieden ist. Endlich ist die eine ausführlicher als die andere, sowohl was die Worte als auch was den Gedanken betrifft. Uns ist blos Eine Stelle bekannt, in der die letztbezeichnete Verschiedenheit hervortritt; wir können daher auch nur eine einzige anführen: am Ende des ersten Capitels nämlich, wo es sich um die Aufzählung der zehn Principien des Weltalls, welche den zehn Zahlen entsprechen, handelt, sagt eine der beiden Handschriften ganz einfach, daß das erste unter allen der Geist des lebendigen Gottes ist; die andere fügt hinzu, daß

---

[1]) S. Wolf, Bibliotheca hebraïca, B. I. — Bayle, Dictionn. crit., Artikel Abraham. — Moreri, denselben Art. u. s. w.

dieser Geist des lebendigen Gottes der heilige Geist ist, der zugleich Geist, Stimme und Wort ist [1]). Diese Idee ist ohne Zweifel von der höchsten Wichtigkeit; allein sie fehlt nicht in der Handschrift, worin sie nicht so deutlich ausgedrückt ist; sie macht, wie wir bald beweisen werden, die Grundlage und den Schlußstein des ganzen Systemes aus. Uebrigens wurde das „Buch der Schöpfung," zu Anfange des 10. Jahrhunderts arabisch übersetzt *) und commentirt von R. Saadja, einem großen, methodischen und bedächtigen Geiste, der es für eines der ältesten, der ersten Denkmale des menschlichen Geistes hält. Wir fügen noch hinzu, ohne einen übermäßigen Werth auf dieses Zeugniß zu legen, daß nach ihm alle Commentatoren des 12. und 13. Jahrhunderts dieselbe Ueberzeugung ausgesprochen haben.

Wie alle Werke aus einer sehr entfernten Zeit, ist auch das, von dem wir handeln, ohne Titel und ohne Angabe des Verfassers; es endigt aber mit folgenden seltsamen Worten: „Und nachdem Abraham unser Vater Alles erwogen, geprüft, ergründet und erfaßt hatte, offenbarte sich ihm Gott und nannte ihn seinen Freund, und ging mit ihm und dessen Nachkommen ein ewiges Bündniß ein. Abraham glaubte dann an Gott, und es ward ihm als Tugend angerechnet und die Herrlichkeit Gottes wurde nach ihm genannt, denn auf ihn beziehen sich die Worte: Ich hatte dich auserſehen, bevor ich dich gebildet habe im Leibe deiner Mutter." Diese Stelle kann nicht für eine moderne Erfindung gehalten werden: sie steht, mit einigen Varianten, in beiden Mant. Texten; man findet sie auch in den ältesten Commentaren; sie kann auch dem Verf. des Korân nicht unbekannt gewesen sein, der von Abraham sagt [2]), daß ihn Gott als Freund annahm, und die Muhammedaner nennen ihn auch nicht anders, als „den Freund Gottes" (Khalil-

---

[1]) קול ורוח ודבור זהו רוח הקדש. Mant. Ausg., Bl. 49a.

*) Eine arab. Uebers. Saadja's wird von keinem Bibliographen erwähnt. D. Uebers.

[2]) Korân, in der 4. Sure, welche en-nessa, oder „die Weiber" heißt.

Allah), oder blos „den Freund" (el-Khalil) [1]). Wir glauben, daß man, um dem „Buch der Schöpfung" ein erhöheteres Interesse zu verleihen, vorgegeben hat, oder besser man Anderen hat glauben machen wollen, daß die in demselben enthaltenen Dinge eben diejenigen seien, die von dem ersten Patriarchen der Hebräer bemerkt wurden, und die ihn auf die Idee eines einzigen, allmächtigen Gottes brachten. Uebrigens haben die Juden eine sehr alte Tradition, nach welcher Abraham viele astronomische Kenntnisse besessen, und sich blos durch das großartige Schauspiel der Natur zur wahren Gottesidee erhoben hat. Nichtsdestoweniger sind die von uns so eben angeführten Worte im crassesten buchstäblichen Sinne aufgefaßt worden. Man hat Abraham selbst für den Verf. des Buches gehalten, in dem sein Name mit einer religiösen Ehrfurcht genannt wird; und wenn wir einem ziemlich alten Schriftsteller glauben wollen, so hätte Saadja selbst diese lächerliche Meinung in einem Werke ausgesprochen, das verloren ging, von dem aber der Titel und einige Fragmente erhalten wurden. Mit folgenden Worten beginnt Mose Botril's Commentar über das Sefer Jezira: „Abraham unser Vater (Friede sei mit ihm!) hat dieses gegen die Weisen seiner Zeit, die an den Monotheismus nicht glauben wollten, geschrieben. So glaubt es wenigstens R. Saadja (das Andenken des Gerechten sei gesegnet!) im ersten Capitel seines Buches, genannt: Der Stein der Weisen [2]). Ich führe seine eigenen Worte an: Die Weisen Chaldäa's griffen Abraham's Glauben an. Nun waren die Weisen Chaldäa's in drei Secten getheilt. Die erste behauptete, daß das Weltall zwei ersten Ursachen unterworfen sei, die in Betreff ihrer Handlungsweise einander schroff entgegengesetzt sind: indem die eine zerstört, was die andere hervorbringt. Dies ist die Meinung der Dualisten, die sich auf den Grundsatz stützten, daß die Urheber des Bösen und des Guten nichts Gemeinsames unter einander haben können. Die zweite Secte nahm drei erste Ursachen an; da die zwei, so eben genannten, entgegengesetzten Principien sich wechselseitig paralysiren, und auf diese

---

[1]) D'Herbelot, Bibl. orient., Artikel Abraham.

[2]) אבן הפילוסופי.

Weise nichts zu Stande kommen könnte, so hat man ein drittes vermittelndes anerkannt. Die letzte Secte endlich nahm sich zum Gotte die Sonne, in welcher sie das einzige Princip des Daseins und des Todes erkannte [1])." Trotz einer so ehrwürdigen und allgemein geachteten Autorität, bekennt sich heute auch nicht Einer mehr zu der Meinung, die wir so eben auseinander gesetzt haben. An die Stelle des Patriarchen hat man bereits seit langer Zeit den Namen Akiba gesetzt, der zu den schwärmerischsten Sachwaltern der Ueberlieferung, zu den zahlreichen Märtyrern für die Freiheit des Vaterlandes gehört, und der nur noch in der alten griechischen oder römischen Republik eine Rolle hätte zu spielen brauchen, um von der Nachwelt in die Zahl der bewunderungswürdigsten Heroen aufgenommen zu werden. Diese andere Meinung ist gewiß nicht so unwahrscheinlich wie die erstere, dennoch halten wir sie für ebensowenig begründet. Obwohl der Talmud, so oft er Akiba's erwähnt, ihn fast als ein höheres Wesen darstellt; obwohl er ihn selbst über Mose stellt [2]); so wird er doch an keiner Stelle als eine der Hauptpersonen in der Wissenschaft der „Merkaba" oder der „Schöpfung" geschildert; nirgends wird zu der Vermuthung Anlaß gegeben, daß er der Verf. des „Buches der Schöpfung" oder eines andern ähnlichen Werkes sei. Gerade im Gegentheil, es wird ihm ausdrücklich der Vorwurf gemacht, daß seine Vorstellung von Gott nicht sehr erhaben sei. „Wie lange noch, Akiba, sagt R. Jose ha-Galili zu ihm, wie lange noch wirst du die göttliche Majestät profaniren [3])? Der Grund, warum er Enthusiasmus eingeflößt, ist die von ihm der Tradition beigelegte Wichtigkeit, die Geduld, mit welcher er Verhaltungsregeln für alle Handlungen des Lebens aufzustellen wußte [4]), der Eifer,

[1]) S. Sefer Jezira, Mant. Ausg., Bl. 20 und 21.

[2]) Menachot und Aboda Sara.

[3]) Chagiga, Bl. 14 a. אמר לו ר׳ יוסי הגלילי עד מתי אתה עושה שכינה חול.

[4]) Chagiga, Bl. 14 b. Man sagt, daß er von Gott den Auftrag erhalten habe, die Gesetze in's Unendliche zu vermehren תילי תילין של הלכות*).

*) Der Verweis des Verf. auf Chagiga ist unrichtig. Die Stelle von den תילי תילין הלכות findet sich Menachot, Bl. 28. Allein auch dort ist nicht von einem Auftrage Gottes die Rede. D. Uebers.

den er auf einen 40jährigen Unterricht der Tradition verwendete und vielleicht auch sein heldenmüthiger Tod. Auch würde sich die Angabe, daß er 80,000 Schüler gehabt habe, mit dem Verbote der Mischna, selbst die minder wichtigen Geheimnisse der Kabbala mehr als einer Person mitzutheilen, nicht vertragen. Wir wissen ferner, daß schon Jehoschua ben Chananja die Macht, vermittelst des Buches, dessen Verf. Akiba sein soll, Wunder zu wirken, beigelegt wurde. Befragen wir nun die glaubwürdigsten Zeugen, so finden wir, daß die beiden Männer in gar keinem Verhältnisse zu einander stehen. Der Erste war schon im Jahre 3833 der Schöpfung, oder 73 der gewöhnlichen Zeitrechnung ein alter Mann. Der Zweite ist, wie bekannt, unter der Regierung Hadrian's, in Folge der von Bar-Kochba angezettelten Empörung, ungefähr 20 Jahre nach der Geburt Christi, gestorben. Man kann demnach für Akiba keine Priorität behaupten, selbst wenn wir nicht den gewöhnlich angenommenen Glauben, daß er, gleich Mose, ein Alter von 120 Jahren erreicht habe, für eine Sage halten. Bei dieser Hypothese ist nicht einmal die Annahme zulässig, daß sie aus derselben Quelle geschöpft haben, indem die Geschichtschreiber ausdrücklich sagen, daß Beide zwei verschiedene Lehrer hörten: Der Eine war ein Schüler Gamaliël's, der Andere Jochanan ben Sakkai's. Mehre moderne Kritiker kamen auf den Gedanken, daß es unter dem Titel „Sefer Jezira" zwei verschiedene Werke gegeben habe, von denen das eine, welches dem Patriarchen Abraham zugeschrieben und vom Talmud erwähnt wird, seit langer Zeit nicht mehr vorhanden ist; das andere, das späteren Ursprungs ist, ist auf uns gekommen. Diese Meinung aber entstand in Folge einer groben Unwissenheit. Morinus[1], der Verf. der „biblischen Uebungen" entlehnte sie einem Chronikschreiber aus dem 14. Jahrhundert, der, indem er von Akiba spricht, sich folgendermaßen ausdrückt: „Er (Akiba) hat das kabbalistische Werk: das Buch der Schöpfung verfaßt; allein es giebt noch ein anderes „Buch der Schöpfung," das von Abraham verfaßt wurde, und über welches R. Mose ben Nachman (abgekürzt Ramban) einen großen und vortreff-

[1]) Morinus, Exercitationes biblicae, S. 374.

lichen Commentar verfaßte [1])." Nun bezieht sich der Commentar, der am Ende des 13. Jahrh. geschrieben, aber in der Mant. Ausgabe [2]), mehre Jahre nach der von uns citirten Chronik, gedruckt wurde, offenbar auf das Buch, das wir heute besitzen; die meisten Ausdrücke des Textes sind dort treu beibehalten, und es ist klar, daß der Geschichtschreiber, dessen Worte wir so eben angeführt haben, ihn nicht gelesen hat. Uebrigens ist der Erste, der für Abraham den Namen Akiba gesetzt hat, ein Kabbalist aus dem 14. Jahrh., nämlich Isaak de Lattes, der in seiner Vorrede zum Sohar sich fragt: „Wer hat R. Akiba erlaubt, unter dem Namen des Patriarchen Abraham das „Buch der Schöpfung" zu schreiben?" Diese Worte, die wir treu wiederzugeben versuchten, wiedersprechen offenbar der Unterscheidung, die wir widerlegen wollen; und endlich stützt sie sich doch nur auf jene Autorität allein. Der Verf. des „Buches der Schöpfung" ist daher noch nicht entdeckt. Wir werden nicht den Schleier zerreißen, der seinen Namen verbirgt; bei den geringen Elementen, die uns zu Gebote stehen, müssen wir sogar an der Möglichkeit zweifeln. Allein die Ungewißheit über diesen Punct zu der wir verdammt sind, kann sich nicht auf folgende Sätze erstrecken, die wir bewiesen zu haben glauben, und die, im schlimmsten Falle, für das rein philosophische Interesse, das man diesen Materien abgewinnen muß, ausreichen können: 1. Das hebräische Werk, welches das „Buch der Schöpfung" heißt, und von dem mehre Ausgaben vorhanden sind, ist wohl dasselbe, dessen der jerusalemische und babylonische Talmud unter demselben Titel erwähnt; 2. es kann nur in der Periode, in der die ersten Mischna-Lehrer lebten, geschrieben worden sein, d. h. in dem Zeitabschnitte, der ein Jahrhundert vor und ein halbes nach der Geburt Christi umfaßt.

---

[1]) והוא חבר ספר מכילתין וספר היצירה על הקבלה ויש ספר יצירה שחבר אברהם אשר הרמב"ן חבר פירוש גדול ונפלא עליו, Schalschelet ha-Kabbala, Bl. 20b.

[2]) Die erste Ausgabe des Sefer Jezira ist die zu Mantua, 1565 veröffentlichte, während die Chronik, von der wir sprechen, die „Kette der Ueberlieferung" (Schalschelet ha-Kabbala), bereits 1594 zu Imola gedruckt worden ist.

Drittes Capitel.

Echtheit des Sohar.

Ein weit lebhafteres Interesse, aber auch weit größere Schwierigkeiten knüpfen sich an das schriftliche Denkmal, das wir noch zu besprechen haben. Der Sohar oder das Buch des „Glanzes“ ist der Universalcodex der Kabbala. Unter der bescheidenen Form eines Commentars über den Pentateuch stößt er, und zwar durchaus selbständig, auf alle Probleme des Geistes, und schwingt sich manchmal zu Lehren auf, die dem größten Geiste, selbst in unsern Tagen, zum Ruhme gereichen könnten. Allein er behauptet sich keineswegs immer auf dieser Höhe; nur zu oft sinkt er zu einer Sprache, zu Meinungen und Gedanken herab, welche den höchsten Grad von Unwissenheit und Aberglauben verrathen. Neben einer kräftigen Einfachheit und einem naiven Enthusiasmus der biblischen Zeiten, findet man dort Namen, Thatsachen, Kenntnisse und Eigenthümlichkeiten, die uns inmitten einer Epoche des frühesten Mittelalters versetzen. Diese Ungleichheit in der Form sowohl, als in den Gedanken, jenes seltsame Gemenge von Characteren, die entfernte Zeiten von einander unterscheiden, endlich das tiefste Stillschweigen, mit dem die beiden Talmude übergangen werden, der Mangel an positiven Documenten bis zu Ende des 13. Jahrhunderts, haben die von einander abweichendsten Meinungen über den Ursprung und den Verfasser dieses Buches zu Tage gefördert. Zuvörderst wollen wir sie nach den ältesten und zuverlässigsten Zeugen darstellen; dann werden wir, bevor wir uns über diese schwierige Frage aussprechen, eine Beurtheilung derselben liefern.

Alles, was darüber gesagt worden ist, was noch heute über die Gestaltung und das Alter des Sohar allgemein gedacht wird, haben zwei Schriftsteller, die wir schon oft citirt haben, auf eine unparteiische Weise zusammengefaßt. „Der Sohar“, sagt Abraham ben Salomo Sakut in seinem „Buch der Genealogien,“ [1]) „der Sohar, dessen Strahlen die Welt

---

[1]) ספר יוחסין, S. 42 u. 45. Der Verfasser dieses Buches blühete 1492.

beleuchten, [1]) welcher die tiefsten Geheimnisse über das Gesetz und die Kabbala enthält, ist nicht das Werk Simon ben Jochaï's; obwohl er unter dessen Namen veröffentlicht worden ist; sondern er wurde nach dessen Worten von den Schülern desselben redigirt, die wieder andern Schülern die Sorge übertrugen, ihr Werk fortzusetzen. Die Worte des Sohar kommen daher der Wahrheit desto näher, als sie von Männern niedergeschrieben wurden, die spät genug lebten, um die Mischna, die Entscheidungen und alle Vorschriften des mündlichen Gesetzes zu kennen. Dieses Buch wurde erst nach dem Tode Nachmanides' und Ascheri's, [2]) die es nicht gesehen haben, entdeckt". Der Rabbiner Gedalja, Verfasser der berühmten Chronik „Die Kette der Ueberlieferung", [3]) drückt sich über diesen Gegenstand so aus: „Gegen das Jahr 5050 der Schöpfung (1290 der gew. Zeitr.) fanden sich verschiedene Personen, welche behaupteten, daß diejenigen Partien im Sohar, welche im jerusal. Dialekt geschrieben sind, von R. Simon ben Jochaï herrühren, von dem aber, was in der h. Sprache abgefaßt ist, er nicht als Verfasser gelten darf. Andere wieder sagen, daß ihn R. Mose ben Nachman, nachdem er ihn im heiligen Lande aufgefunden hatte, nach Catalonien schickte, von wo aus er nach Aragonien kam und in die Hände des R. Mose de Leon gerieth. Endlich haben Mehre gedacht, daß R. Mose de Leon, der ein gelehrter Mann gewesen, alle diese Commentare aus seiner Phantasie schöpfte, und daß er, um von Seiten der Gelehrten großen Nutzen davon zu ziehen, ihn unter dem Namen R. Simon ben Jochaï's und dessen Freunde veröffentlichte. Man fügt noch hinzu, daß er so gehandelt habe, weil er arm und von Noth gedrückt war. *) Was mich betrifft, fährt der Ver-

[1]) Man muß sich erinnern, daß das Wort Sohar „Glanz" bedeutet.

[2]) Der Erste dieser zwei berühmten Rabbinen starb zu Jerusalem im Jahre 1300, nachdem er den größten Theil seines Lebens in Spanien zugebracht hatte; der Zweite blühete 1320.

[3]) שלשלת הקבלה, Amst. Ausgb., Bl. 23 a u. b.

*) Dies findet sich auch in der Constant. Ausg. des „Buches der Genealogien", die sehr selten ist. Diese Stelle, welche in den andern

fasser fort, so halte ich alle diese Meinungen für ungegründet, und glaube vielmehr, daß R. Simon ben Jochaï und seine heilige Genossenschaft alle diese Dinge und noch viele andere wirklich gesagt haben; dies Einzige ist möglich, daß sie zu jener Zeit nicht gehörig geordnet waren; daß sie, nachdem sie eine lange Zeit in mehren Heften zerstreut lagen, endlich gesammelt und in Ordnung gebracht wurden. Man darf sich darüber nicht wundern; denn auf diese Weise hat unser Lehrer Jehuda der Heilge die Mischna redigirt, von welcher anfangs verschiedene Handschriften in den vier Enden der Welt zerstreut waren. Auf diese Weise hat R. Aschi die Gemara verfaßt". Aus diesen Worten, zu denen die moderne Kritik nicht viel Entscheidendes hinzugefügt hat, können wir entnehmen, daß die Frage, welche uns gegenwärtig beschäftigt, bereits drei verschiedene Lösungen erfahren hat: Diese behaupten, daß mit Ausnahme einiger hebräisch geschriebener Stellen, die übrigens in keiner Ausgabe, [1]) in keiner bekannten Handschrift mehr zu finden sind, der ganze Sohar von Simon ben Jochaï herrühre; Jene, die ebenso exclusiv in ihrer Anschauungsweise sind, schreiben ihn einem Betrüger, Namens Mose de Leon, zu, und setzen ihn nicht höher als in das Ende des 13. oder in den Anfang des 14. Jahrhunderts. Anderr endlich schienen diese zwei extreme Meinungen vermitteln zu wollen, indem sie voraussetzten, daß Simon ben Jochaï mit der mündlichen Fortpflanzung seiner Lehre sich begnügt habe, und daß die Erinnerungen daran, die er entweder im Gedächtnisse oder in den Heften seinrr Schüler zurückgelassen, erst einige Jahrhunderte nach seinem Tode in dem Buche, das wir heute unter dem Namen Sohar besitzen, gesammelt wurden.

Wenn wir die erste dieser Meinungen in einem absoluten Sinne auffassen, und die Ausdrücke, in denen wir sie dargestellt

Ausgaben fehlt, wird angeführt im Ari Nohem (ed. Fürst), S. 58 ff, und in den Hasagot (ספר ראבי"ד) von Milsahagi, S. 29 a.
D. Uebers.

[1]) Es giebt zwei alte Ausgaben des Sohar, die allen übrigen zum Muster dienten; es sind die zu Cremona und Mantua im J. 1559 veröffentlichten.



haben, buchstäblich nehmen, so verdient sie kaum eine ernste Widerlegung. Hier folge zuerst die Thatsache, auf die man sie stützen wollte, und die wir dem Talmud [1]) entlehnen wollen: R. Jehuda, R. Jose und R. Simon ben Jochaï saßen eines Tages mit einander, und neben ihnen saß ein gewisser Jehuda ben Gêrim. [2]) Da fing R. Jehuda an und sagte: Wie schön sind die Werke dieser Nation (der Römer)! Sie ließ Märkte, Brücken und öffentliche Badeanstalten errichten! R. Jose schwieg, R. Simon ben Jochaï aber antwortete: Was sie errichten ließen, ist blos für ihren eigenen Gebrauch; sie ließen Märkte errichten, um Huren hinzulocken, Badeanstalten, um sich selbst zu vergnügen, und Brücken, um Abgaben zu erhalten. Jehuda ben Gêrim erzählte was er gehört hatte, so daß es zu den Ohren der Regierung gelangte, die folgendes Urtheil fällte: Jehuda, der mich gelobt hat, werde zu einer Ehrenstelle befördert; *) Jose, der geschwiegen hat, werde nach Zipporis **) verwiesen; Simon, der schlecht von mir gesprochen hat, werde getödet. Von seinem Sohne begleitet, begab er sich sogleich in den Lehrsaal, wohin ihnen seine Frau ***) täglich ein Brod und einen Napf Wasser brachte. Als aber die Achtserklärung an Strenge zunahm, sagte Simon zu seinem Sohne: Die Frauen sind von Natur nicht ausdauernd; vielleicht daß sie uns verräth, wenn man sie peinigt. Sie verließen daher diesen Ort, um sich in einer tiefen Höhle verborgen zu halten. Durch ein Wunder entstanden dort ein Johannisbrodbaum und eine Wasser-

---

[1]) Sabbat, Bl 34.

[2]) בן גרים. Dieser Name bedeutet wörtlich „Abkömmling von Proselyten". Wahrscheinlich wollte man, nach der bei den Alten herrschenden Meinung, dadurch zu verstehen geben, daß seine fremde Abstammung der wahre Grund seines Verraths sei.

*) Im Texte ist hier ein Wortspiel: שעילה יתעלה, der erhoben hat (sc. laudibus), werde erhoben (sc. dignitate).

D. Uebers.

**) Bei Josephus de b. j., l. 3. c. 3. Σέπφωρις μεγίστη τῆς Γαλιλάιας πόλις. D. Uebers.

***) Im Originale heißt es: gardienne; allein das Wort דביתהו bedeutet in der Regel „Gattin". D. Uebers.

quelle. Simon und sein Sohn kleideten sich aus, waren bis zum Halse in Sand eingehüllt, und brachten so den ganzen Tag mit dem Studium des Gesetzes zu. Zwölf Jahre verlebten sie so in der Höhle, als der Prophet Elija kam, an den Eingang der Höhle sich stellte, und ausrief: wer wird den Sohn Jochaï's benachrichtigen, daß Cäsar todt und die Proscription aufgehoben ist? Sie gingen hinaus und sahen,*) wie die Menschen pflügten und säeten". Während dieser zwölf Jahre der Einsamkeit und Verbannung, sagt man, (obwohl es nicht mehr der Talmud versichert) soll Simon ben Jochaï mit Hilfe seines Sohnes Eleasar das berühmte Werk verfaßt haben, das seinen Namen trägt. Wollte man auch die märchenhaften Nebenumstände, die der Erzählung beigemischt sind, ausscheiden, so würde es dennoch schwer halten, die daraus gezogene Consequenz zu rechtfertigen; denn es wird nicht gesagt, was der Gegenstand und das Resultat der Forschungen gewesen sei, in denen die beiden Proscribirten ihre Leiden zu vergessen suchten. Man findet ferner im Sohar viele Namen und Thatsachen, die Simon ben Jochaï, der einige Jahre nach der Zerstörung Jerusalems, im Anfange des zweiten Jahrhunderts der gewöhnlichen Zeitrechnung gestorben ist, gewiß unbekannt sein mußten. Wie konnte er, z. B., von den sechs Theilen der Mischna sprechen,[1]) da sie doch beinahe 60 Jahre nach ihm geschrieben wurde? Wie konnte er der Verfasser und des Verfahrens[2]) der Gemara erwähnen, da sie doch mit dem Tode Jehuda's des Heiligen anfängt und erst 500 Jahr nach der Geburt Christi endigt? Woher sollte er die Namen der Vocalzeichen und andere Erfindungen der Schule zu Tiberias

*) Der Verfasser übersetzte hier mit zwei Imperativen: „sortez et voyez; allein נפקו חזו sind zwei Präterita. D. Uebers.

[1]) Sohar, Mant. Ausg., 3. Th., Bl. 26 — Ib. Bl. 29 b. Wir heben die letzte Stelle besonders hervor, weil darin die 6 Theile (Sedarim) der Mischna mit den 6 Stufen des höchsten Throns verglichen werden: שית סדרי משני איהו שש מעלות לכסא.

[2]) Viele termini technici, die der Talmud in seinen Discussionen gebraucht, sind in folgender Stelle aufgezählt: וימררו את חייהם דו קושיא בחמר דא ק״ו ובלבנים דא לבון הלכה ובכל עבודה בשדה דא ברייתא אשר עבדו בפרך דא תיקו. Dritter Th., Bl. 153 a, Mant. Ausg.

kennen, [1]) die doch nicht höher als bis zum Anfange des 6. Jahrhunderts hinaufreichen kann? Mehre Kritiker machten auch die Bemerkung, daß der Sohar unter dem Namen Ismaëliten die arab. Muhammedaner meine, die auch in allen Schriften der spätern Juden so bezeichnet werden. In der That muß man diese Deutung in folgender Stelle annehmen.

„Der Mond ist zugleich das Zeichen des Guten und das Zeichen des Bösen. Der Vollmond bezeichnet das Gute; der Neumond bezeichnet das Böse. Und da er das Gute und das Böse zugleich enthält, so haben die Kinder Israël's und Ismaël's ihre Rechnungen nach ihm eingerichtet. [2]) Wenn eine Finsterniß während des Vollmondes eintritt, so ist dies kein gutes Zeichen für Israël; wenn aber die Finsterniß während des Neumondes (eine Sonnenfinsterniß nämlich) stattfindet, so ist dies ein schlechtes Anzeichen für Ismaël. So gehen in Erfüllung die Worte des Propheten (Jes. 29, 14): „Und vereitelt wird die Weisheit der Weisen, und die Einsicht der Verständigen wird verdunkelt....“ Doch müssen wir bemerken, daß diese Worte nicht in den Text gehören; sie sind einem weit jüngern Commentar entlehnt, der רעיא מהימנא, „der treue Hirt“ heißt, und den die ersten Herausgeber, in ihrer Machtvollkommenheit, in den Sohar hineintrugen, wo sie eine Lücke in demselben zu finden glaubten.

Man hätte im Sohar selbst noch eine entscheidendere Stelle finden können; denn Folgendes giebt ein Schüler Simon ben Jochai's vor, aus dem Munde seines Lehrers vernommen zu haben: Wehe über den Augenblick, an dem Ismaël die Welt erblickte und das Zeichen der Beschneidung erhielt! Denn, was that der Herr, dessen Name gepriesen sei? Er schloß die Kinder Ismaël's von der himmlischen Vereinigung aus. Da sie aber das Verdienst hatten, daß sie das Zeichen des Bundes annahmen, so gab er ihnen auf Erden einen Theil des heiligen Landes in Besitz. Die Kinder Ismaël's sind daher bestimmt, über das

[1]) Genesis, Spalte 152 u. 153 — Lev. 57 b. — In der Mant Ausg., 1. Th., Bl. 24 b, u. n. d.

[2]) וסיהרא איהו טוב ורע מנין בה ישראל ומנין בה בני ישמעאל.

heilige Land zu herrschen, und sie werden die Kinder Israël's verhindern, dahin zurückzukehren. Allein dies wird nicht länger dauern, als bis das Verdienst der Kinder Ismaël's erschöpft sein wird. Dann werden sie auf Erden fürchterliche Kriege erregen; die Kinder Edom's werden sich wider sie zusammenrotten und sie bekämpfen, die Einen zu Lande, die Andern zu Meere, und Andere nahe bei Jerusalem. Der Sieg wird bald auf dieser, bald auf jener Seite sein; das heilige Land aber wird nicht in Edom's Hände gerathen". Um den Sinn dieser Zeilen zu verstehen, genügt es zu wissen, daß die jüdischen Schriftsteller (ich meine nämlich diejenigen, welche hebräisch schreiben) mit dem Namen Edom anfangs das heidnische Rom, dann auch das christliche und überhaupt alle alten christlichen Völker bezeichneten. Da nun hier nicht das heidnische Rom gemeint sein kann, so wollte man von dem Kampfe der Sarrazenen gegen die Christen und selbst von den Kreuzzügen, vor der Einnahme Jerusalem's, reden. Was die Prophezeihung Simon ben Jochaï's anlangt, so habe ich wohl nicht nöthig zu sagen, welches Gewicht sie für unser Urtheil haben muß. Allein ich will nicht bei der Darlegung dieser Thatsachen verweilen, die heute allgemein bekannt sind und von allen modernen Kritikern[1]) wiederholt wurden. Wir wollen noch diese letzte Bemerkung hinzufügen, die, wie ich hoffe, für den Schluß, zu dem wir endlich gelangen wollen, nicht ohne Nutzen sein wird. Um die Ueberzeugung zu gewinnen, daß Simon ben Jochaï nicht der Verfasser des Sohar sein könne, und daß dieses Buch nicht, wie man es behauptet, die Frucht dreizehnjährigen einsamen Nachdenkens sei, braucht man nur seine Aufmerksamkeit auf die Erzählungen zu richten, die fast immer mit der Darlegung der Gedanken verwebt sind. So wird in dem Fragmente אדרא זוטא, Idra Suta, von dem wir einen großen Theil wenigstens zu übersetzen hoffen, und das in dieser ungeheuer großen Compilation eine in jeder Beziehung bewundernswerthe Episode bildet, erzählt, daß, als Simon ben Jochaï dem Tode nahe war, er die kleine Zahl seiner Schüler und

---

[1]) מערכת הספרים, 3. Th., Bl, 281 b, Mant. Ausg. S. Peter Beer, Geschichte der jüd. Religionsecten, Th. 2, S. 30 ff. — Morinus, Exercitat. biblicae, l. 2. exercit. 9 — Wolf, Biblioth. hebr.

Freunde, unter denen auch sein Sohn Eleasar sich befand, um sich versammelte, um ihnen seine letzten Lehren bekannt zu machen. „Du," sagte er zu seinem Sohne, „wirst lehren, R. Aba wird schreiben, und meine übrigen Freunde werden im Stillen nachdenken". [1]) Sonst wird der Lehrer an andern Stellen nicht redend eingeführt, sondern seine Lehren werden entweder von seinem Sohne oder von seinen Freunden vorgetragen, die sich noch nach seinem Tode versammeln, um sich die im Gedächtniß aufbewahrten Lehren wechselseitig mitzutheilen, und sich über den gemeinsamen Glauben aufzuklären. Die Worte der Schrift: „Wie schön und lieblich ist es, wenn Brüder einig zusammenleben!" scheinen ihnen, sich auf sie zu beziehen. [2]) Trifft es sich, daß sie auf dem Wege einander begegnen, so dreht sich ihr Gespräch sogleich um das, was gewöhnlich den Gegenstand ihres Nachdenkens ausmacht, und dann wird irgend eine Stelle im Alten Testament in einem geistigen Sinne gedeutet. Hier ist ein Beispiel, wie wir es zufällig unter tausenden hervorsuchten: R. Jehuda und R. Jose waren zusammen auf der Reise; da sagte der Erstere zu seinem Reisegefährten: Sag' mir etwas aus der Tora und der göttliche Geist wird zu uns herabsteigen; denn so oft der Mensch über die Worte des Gesetzes nachdenkt, gesellt sich der Geist Gottes zu ihm, oder geht vor ihm her, um ihn zu führen". [3]) Endlich werden auch, wie wir es schon oben bemerkt haben, Bücher angeführt, von denen nur abgerissene, hie und da zerstreute Stücke zu uns gelangten, und die man für älter als der Sohar halten muß. Wir wollen noch folgende Stelle übersetzen, von der man glauben könnte, daß sie ein Schüler Copernicus' geschrieben habe, wenn man nicht genöthigt wäre, selbst wenn man ihr jede Authenticität abspricht, sie wenigstens in das Ende des 13. Jahrhunderts hinaufzusetzen. In dem Buche des R. Hamnuna *) des Alten wird aus-

[1]) וכך אסדרנא לכו ר' אבא יכתוב ור' אלעזר ברי ילעי ושאר חברייא ירחשון בלביהו, 3 Th., Bl. 287 b.

[2]) 3. Th., Bl. 59 b.

[3]) 1. Th. Bl. 115 b.

*) Der Verfasser schreibt zwar „Chamnuna" und חמנונא; allein dieser Name kommt nie anderswo vor, während המנונא häufig sich findet.
D. Uebers.

führlich erklärt, daß die Erde sich um sich selbst dreht wie eine Kugel; daß die Einen unten, die Andern oben sind; daß alle Geschöpfe, obwohl immer dieselbe Stellung beibehaltend, je nach dem Klima eines jeden Ortes in ihrem Aeußern sich unterscheiden; daß gewisse Gegenden der Erde beleuchtet sind, während die andern in Finsterniß sich befinden; Diese haben Tag, während es bei Jenen Nacht ist; und es giebt Länder, wo es immer Tag ist, oder wo wenigstens die Nacht blos einige Augenblicke währt". [1]).

Es ist demnach einleuchtend, daß der Verfasser des Sohar, wer er auch sein mag, nicht einmal beabsichtigte, ihn als ein Werk Simon ben Jochaï's gelten zu lassen, von dessen Tode und letzten Lebensaugenblicken er doch erzählt.

Müssen wir nun die Ehre der Autorschaft einem unbedeutenden Rabbiner aus dem 13. Jahrhundert, einem unglücklichen Großsprecher erzeigen, der, von der Noth gezwungen und in der Hoffnung, sie durch ein eben so langsames als ungewisses Mittel zu mildern, auf die Abfassung des Sohar so viele Jahre — deren eine solche Arbeit wohl bedurfte — angewandt hätte? Gewiß nicht; und würden wir uns auch begnügen wollen, blos die innerste Beschaffenheit, den innern Werth des Buches zu untersuchen, so würde es uns nicht schwer fallen, zu beweisen, daß diese Meinung ebenso ungegründet wie die erstere ist. Allein es stehen uns positivere Gründe zu Gebote, um sie zu bekämpfen. Vor Allem ist die Sprache, in welcher der Sohar abgefaßt ist, verschieden von derjenigen, deren die Rabbiner des 13 Jahrhunderts sich bedienten, und deren Gebrauch sich bis auf unsere Tage erhalten hat. Seit der babylonischen Gefangenschaft hatten die Hebräer ihre Muttersprache vergessen, und die Schrift mußte ihnen in aramäischer Sprache erklärt werden. Doch erhielt sich die heilige Schrift noch unter den kleinen Propheten, die damals auftraten; sie sank aber in den Schulen, die nach denselben von den Tanaïm oder den Verfassern der Mischna gegründet wurden. Nach und nach ward auch das Aramäische durch die Berührung mit dem Hebräischen verderbt,

[1]) ובספרא דרב המנונא סבא פריש יתיר דהא כל ישובא מתגלגלא בעיגולא ככדור אלין לתתא ואלין לעילא, 3 Th., Bl. 10 a

und aus diesem Gemische, zu dem noch — zwar sehr wenige — Bestandtheile der Sprache der Römer, welche die Herren, und der der Griechen, welche die Nachbarn Palästina's geworden waren, hinzukommen, ging der sogenannte jerusal. Dialekt, oder die Sprache des Talmuds und des Sohar hervor.[1]) Nach dem Abschlusse des Talmuds, d. i. gegen das 6. Jahrhundert der gewöhnlichen Zeitrechnung verschwand auch dieser Dialekt, und die jüd. Schriftsteller bedienten sich bald des Arabischen, bald eines Hebräischen, das mehr oder minder rein war. Saadja, der Verfasser des Kusari, R. Bechaji und mehre andere ausgezeichnete Schriftsteller des 10., 11. und 12 Jahrhunderts verfaßten ihre Werke in der ersten dieser zwei Sprachen; Ibn-Esra, Jizchaki*) gebrauchten die zweite; Maimonides bediente sich beider. Wie ist es nun möglich, daß dieser Mose de Leon, den man für den Verfasser des Sohar gelten lassen will, am Anfange des 14. Jahrhunderts die erhabensten Probleme in einer Sprache behandelt haben soll, welche die hervorstechendsten Gelehrten seit langer Zeit blos verstanden, und die, nach jener Hypothese, bis dahin kein Werk hervorgebracht hatte, das ihm zum Muster hätte dienen können? Was für eine Absicht konnte er ferner haben, als er eine so schwierige und gefährliche Arbeit unternahm? Wollte er, wie ein moderner Kritiker,[2]) den wir

[1]) Hier sind einige lat. und griech. Wörter, die man am gewöhnlichsten im Sohar antrifft: אספקלריא specularia (das Medium, durch welches die göttlichen Ideen zu uns gelangen), מטרוניתא matrona (die göttliche Macht als passiv aufgefaßt), פטרונא patrona, קוזמוטא κοσμήτωρ, סניגור συνήγορος, קטיגור κατήγορος, אפוטרופסא ἐπίτροπος, אושפיזא hospitium. Wer würde nun glauben, daß man in diesen Wörtern den Beweis finden wollte, daß der Sohar ein Product des 13. Jahrhunderts sei? Gewiß hat man dabei nicht in Anschlag gebracht, daß die Wörter, welche derselben Quelle entlehnt sind, in der Mischna noch häufiger vorkommen, und daß die Rabbiner des Mittelalters keine Kenntniß des Griech. und Lat. besaßen. Was sie von der aristotelischen Philosophie wußten, wurde ihnen durch syrische und arabische Uebersetzungen vermittelt.

*) Der Verfasser schreibt diesen Namen noch immer „Jarchi", was die Kritik längst als falsch erwiesen. D. Uebers.

[2]) Cùm auctor esset recentissimus, linguaque chaldaïca sua aetate prorsùs esset extincta, eamque Judaei doctiores raro intelligerent, consulto chaldaïce scripsit, ut antiquitatem apud populiarium vulgus libris suis conciliaret. Morinus, Exercitatt. bibl, l. 2, exercit. 9, c. 5.

bereits angeführt haben, es behauptet, seinen Fictionen mehr Wahrscheinlichkeit dadurch verleihen, daß er die Männer, für deren Product er seine eigenen Ideen ausgeben wollte, in der Sprache ihrer Zeit reden ließ? Da er aber, was selbst diejenigen, deren Meinung wir bekämpfen, eingestehen, eine so ausgebreitete Gelehrsamkeit besaß, so mußte er auch wissen, daß Simon ben Jochaï und dessen Freunde zu den Lehrern der Mischna gezählt wurden; und obgleich der jerusal. Dialekt wahrscheinlich ihre Umgangssprache gewesen, so wäre es doch der Natur der Sache angemessen gewesen, wenn er sie hätte hebräisch schreiben lassen. Einige wollen behaupten, daß er sich wirklich dieser letztern Sprache bedient habe, daß er den Sohar nicht erfunden, sondern ihn blos verfälscht habe, indem er seine eigenen Gedanken hineinmengte, und daß sein Betrug bald entdeckt worden sei.[1]) Da dergleichen nicht auf uns gekommen ist, so braucht uns diese Behauptung nicht länger zu beschäftigen. Allein, wahr oder falsch, bestätigt sie die Bemerkungen, die wir gemacht haben. Uebrigens wissen wir auch ganz bestimmt, daß Mose de Leon ein kabbalistisches Werk geschrieben hat, das den Titel führt: „Der Name Gottes", oder blos: „Der Name" (ספר השם). Dieses Werk, das man wahrscheinlich unter den Handschriften irgend einer spanischen Bibliothek auffinden könnte, hatte Mose Corduero vor sich;[2]) er theilt einige Stellen daraus mit, aus denen hervorgeht, daß es ein sehr ausführlicher und oft sehr scharfsinniger Commentar über einige der dunkelsten in der Lehre des Sohar enthaltenen Puncte gewesen; z. B. folgender Punct: welches sind die verschiedenen Kanäle, d. h. die Einflüsse, die wechselseitigen Beziehungen, die zwischen allen Sefirot stattfinden und die das göttliche Licht oder die Ur-Substanz aller Dinge von einer Sefira zur andern herableiten? Ist es nun möglich, daß derselbe Mann, der zuerst den Sohar in einem aramäisch-syrischen Dialekt geschrieben hatte, um entweder durch die Schwierigkeiten der Sprache das Interesse zu erhöhen, oder

---

[1]) Außer den beiden Historikern, die wir oben citirt haben, sieh' Bartolocci, Magna Bibliotheca rabbinica, B. 4, S. 82.

[2]) Pardes Rimonim (פרדס רמונים), Bl. 110 a, 1. Spalte, שער הצנורות und שער השמות.

um ihn dem Haufen unzugänglich zu machen, ihn dann erläutern, in hebräischer Sprache näher entwickeln zu müssen glaubte und so Jedermann das Verständniß dessen erleichterte, was ihm so viele Mühe und Anstrengung gekostet hatte, um es durch eine Sprache, die selbst bei den Gelehrten beinahe in Vergessenheit gerathen war, zu verheimlichen? Wahrlich! um das elende Ziel zu erreichen, dessen man ihn beschuldigt, hätte er nicht so viel List, Zeit, Geduld und Kräfte angewandt; es sind Combinationen, die zu gelehrt und zu complicirt für einen Mann sind, den man zu gleicher Zeit der unbesonnensten Widersprüche, der gröbsten Anachronismen beschuldigt.

Ein anderer Grund, der uns nöthigt, den Sohar für ein Werk, das früher als Mose de Leon und dem Europa fremd war, zu halten, ist der, daß man nicht die geringste Spur von der aristotelischen Philosophie sowie den Namen des Christenthums und dessen Stifters nicht ein einziges Mal darin findet [1]). Es ist aber bekannt, daß während des 13. und 14. Jahrhunderts das Christenthum und Aristoteles mit unbeschränkter Macht das Denken beherrschten. Wie können wir nun annehmen, daß in jener Zeit des Fanatismus ein armer spanischer Rabbiner über religiöse Materien in einer Sprache, die ihn nicht verrathen konnte, geschrieben haben soll, ohne gegen das Christenthum, mit welchem die Talmudisten und die spätern Schriftsteller so häufig anbinden, eine Klage zu erheben, und ohne, wie Saadja, Maimonides und Alle, welche denselben Weg eingeschlagen haben, dem unvermeidlichen Einflusse der peripatetischen Philosophie unterworfen zu sein? Man lese einmal alle Commentare, die wir über das „Buch der Schöpfung" besitzen, man werfe einen Blick auf alle philosophischen und religiösen Schriftwerke aus jener Zeit und aus einigen Jahrhunderten früher, so wird man überall die Sprache des „Organum" und die Herrschaft des Stagyriten finden. Die Abwesenheit dieses Characters ist eine Thatsache, deren Bedeutsamkeit nicht bestritten werden kann. In den zehn Sefirot, von denen wir weiter ausführlicher sprechen

---

1) Adde quod etiam contra christum in toto libro ne minimum quidem effutiatur, prout in recentioribus Judaeorum scriptis plerumque fieri solet (Kabb. denud. Praef. S. 7.)



werden, darf man keine verhüllte Nachahmung der Kategorien suchen; denn diese haben blos einen logischen Werth; jene aber schließen ein metaphisches System ersten Ranges in sich. Wenn die Kabbala ja einige Züge mit einem philosophischen System der Griechen gemein hat, so ist es mit dem platonischen; allein es ist bekannt, daß man dasselbe von jeder Art Mysticismus behaupten könnte; und übrigens war Plato außerhalb seines Vaterlandes wenig bekannt.

Endlich bemerken wir noch, daß die Ideen und Ausdrücke, welche dem im Sohar dargestellten kabbalistischen System wesentlich angehören, und ihm ausschließlich gewidmet sind, sich auch in Schriften finden, die aus einer weit frühern Zeit, als dem 13. Jahrh. datiren. So soll nach einem Schriftsteller, den wir bereits bei einer andern Gelegenheit genannt haben, nach Mose Botril, einem Commentator des „Sefer Jezira," schon Saadja die Lehre von der Emanation, wie sie die Kabbalisten verstanden, gekannt haben; denn er (M. B.) citirt folgende Worte von ihm, die er, wie er sagt, aus dem Werke: „Der Stein der Weisen *)," von dem leider blos der Titel auf uns gekommen ist, wörtlich entlehnt hat: „O du Mensch, der du die Segnungen **) an der Quelle schöpfest, hüte dich, sollst du in Versuchung gerathen, auch nur etwas von dem Glauben der Emanation mitzutheilen; denn dies ist ein großes Geheimniß im Munde der Kabbalisten, und dieses Geheimniß liegt verborgen in den Worten der Schrift: Ihr sollt den Herrn nicht prüfen [1])." Nichtsdestoweniger hat Saadja in seinem Werke

*) Dieses Buch ist aber gewiß nicht von Saadja, wie schon der Titel den spätern Ursprung verräth. D. Uebers.

**) Ich habe hier das französische Original treu übersetzt, glaube aber, daß drr Verf. sich geirrt hat. In dem Anm. [1]) beigefügten hebr. Texte heißt es: בריכות, welches der Verf. mit ברכות verwechselt hat. בריכות, „Teiche," Wasserleitungen" wären hier die Ausströmungen, Ausflüsse aus der Quelle der göttlichen Substanz, was richtiger und sinngemäßer ist. D. Uebers.

[1]) Hier ist der hebr. Text: אתה הוא האדם שיש לך הבריכות במקור לא תאציל שום דבר אל האדם שיבוא לך בנסיון מאמונת האצילות וזהו סוד גדול בפי כל המקובלים וזהו סוד כמוס בתורה לא תנסו את יי, Sefer Jezira, Bl. 31, Mant. Ausg.

„die Glaubenswahrheiten und Dogmen" diese Lehre, welche die Grundlage des im Sohar exponirten Systemes bildet, heftig angegriffen, und es ist unmöglich, nicht dasselbe in folgender Stelle zu erkennen: „Ich habe Menschen gefunden, die das Dasein eines Schöpfers nicht läugnen können, die aber nicht begreifen, wie Etwas aus Nichts entstehen könne. Da außer Gott nichts vorhanden war, so glaubten sie, daß der Schöpfer Alles aus seiner eigenen Substanz hervorgebracht habe. Diese (Gott sei dir gnädig) sind noch thörichter als die Ersteren". [1]) Unsere Deutung dieser Worte wird noch einleuchtender, wenn man in demselben Capitel liest, daß der Glaube, auf den sie anspielen, vorzüglich durch folgende Verse Ijob's gerechtfertigt werden: *) „Woher kommt die Weisheit, und welches ist der Ort des Verstandes? Gott weiß ihren Weg, er kennt ihren Ort". [2]) In der That findet man in denselben die Namen, die der Sohar den drei obersten, größten Sefirot, **) welche alle anderen in sich fassen, beilegt, diese sind: die Weisheit, der Verstand, und oberhalb dieser der Ort, oder das Nicht-Etwas***) (non-ens), welches deßwegen so heißt, weil es das Unendliche ohne Attribut, ohne Gestalt, ohne irgend eine Qualität, kurz so darstellt, daß es jeder Realität entkleidet, und daher für uns unerfaßlich wird. [3]) In diesem Sinne, sagen die Kabbalisten,

---

[1]) ומצאתי אלה האנשים לא נתון להם לכחש בעושה ועז״ל לא קבל שכלם כפי מחשבותם היות דבר לא מדבר וכיון שאין דבר כי אם הבורא האמינו כי ברא הדברים מן עצמו ואלה יחמוד האל יותר סכלים מן הראשונים, אמונות ודעות, 1. Th., 4. C.

*) Auch hier muß ich dem Verfasser widersprechen. Diese Verse Ijobs werden nicht von den Anhängern der Emanationslehre, sondern von den Atomisten, die vor jenen von Saadja angeführt werden, gedeutet.
D. Uebers.

**) Vergl. meine vorhergehende Bemerkung. D. Uebers.

***) Nach Hegel'scher Terminologie das Absolut-Negative, welches in seiner Abstractheit aufgefaßt, mit dem Nichts identisch ist.
D. Uebers.

[2]) Ijob. 28, 20. 23.

[3]) Sohar, 2 Th., Bl. 42 u. 43. Diese erste Sefira wird bald das Unendliche, אין סוף, bald die höchste Krone, כתר עליון, bald das Nicht-Etwas, אין, oder der Ort, מקום genannt.

muß die Schöpfung aller Dinge aus Nichts aufgefaßt werden. Derselbe Verfasser giebt uns auch eine psychologische Theorie, [1]) die mit der dem Simon ben Jochaï beigelegten vollkommen identisch ist, und er berichtet uns, [2]) daß die Lehre von der Präexistenz der Seelen und der Metempsychose, welche im Sohar [3]) ausdrücklich gelehrt wird, unter den Juden seiner Zeit Anhänger hatte, welche sogar behaupteten, ihre extravagante Meinung durch die Schrift bestätigen zu können. Dazu kommt noch, daß Hieronymus in einem seiner Briefe [4]) von den zehn mystischen Namen spricht, decem nomina mystica, mit welchen die heiligen Bücher die Gottheit bezeichnen. Diese zehn Namen nun, deren Hieronymus nicht blos erwähnt, sondern die er auch vollständig aufzählt, sind gerade diejenigen, die im Sohar die zehn Sefirot, oder die Attribute Gottes darstellen. Folgendes liest man wirklich in dem „Buche des Geheimnisses" ספרא דצניעותא, das eines der ältesten Fragmente des Sohar und zugleich das Resumé der erhabensten Principien der Kabbala ist: „Wenn der Mensch zu Gott beten will, so kann er anrufen entweder die heilgen Namen Gottes: Eheje, Jah, Jehova, El, Elohim, Jebud, Elohe-Zebaot, Schaddai, Adonai, oder auch die zehn Sefirot, nämlich die Krone, die Weisheit, den Verstand, die Schönheit, die Gnade, die Gerechtigkeit u. s. w." Alle Kabbalisten stimmen darin überein, daß die zehn Gottesnamen und die zehn Sefirot ein und dasselbe sind; denn, sagen sie, die geistige Bedeutung dieser Namen ist die Essenz der göttlichen Zahlen. [5]) Hieronymus spricht auch in mehren seiner Schriften [6]) von gewissen hebräischen Traditionen über die Genesis, die das Paradies, oder

---

[1]) אמונות ודעות, 6. Abschn., S. 2.

[2]) Ib. supr. S. 7.

[3]) 2. Th., Bl. 99, Abschn. Mischpatim.

[4]) Hieron. Marcell., epist. 136, 3. Bd. in dessen gesammelten Werken.

[5]) והשמות והספירות הכל דבר אחד כי רוחניות השמות הם ממש הספירות. Pardes Rimonim, Bl 10 b.

[6]) Im letzten Bande seiner Werke nach der Pariser Ausg. — S. auch das kleine Werk: Quaestiones hebraicae in Genesim.

wie man es hebräisch nennt, den Eden (גן עדן) für älter als die Welt halten. Zuvörderst müssen wir die Bemerkung machen, daß es unter ähnlichem Titel unter den Juden keine andere Traditionen gegeben hat, als die, welche in der geheimnißvollen Wissenschaft, die vom Talmud „die Schöpfungsgeschichte" genannt wird, enthalten waren. Was den Glauben jener Traditionen anlangt, so stimmt er vollkommen mit dem Sohar überein, in welchem die höchste Weisheit, das göttliche Wort, das die Schöpfung begonnen und vollendet hat, der Grund alles Geistigen und alles Lebens, als das wahrhafte Eden bezeichnet wird, das auch das obere Eden (עדן עלאה) genannt wird.[1]) Diese Meinung erscheint in einer anderen Form in einem kabbalistischen Werke, dem man ein höheres Alter als das des Sohar vindiciren wollte: „Was wir eine zukünftige Welt nennen, ist eine bereits dagewesene Welt; denn als Gott den Gedanken faßte, das Weltall zu schaffen, brachte er ein so glänzendes Licht hervor, daß Niemand es ertragen haben würde. Als er dies sah, nahm der Heilige, dessen Name gepriesen sei, den siebenten Theil dieses Lichtes, setzte es an die Stelle, wo jetzt die Welt ist, und bewahrte das übrige Licht für die Gerechten auf, die es im zukünftigen Leben genießen sollen. Was wir daher in die Zukunft setzen, war schon vor den sechs Schöpfungstagen".[2]) Wichtiger, als alle Thatsachen, die so eben aufgezählt worden, ist die Aehnlichkeit, welche, sowohl der Sprache als dem Gedanken nach, zwischen der Kabbala und allen Secten des Gnosticismus, vorzüglich denen, deren Wiege Syrien ist, und dem Religions-Codex der Nazaräer, der erst vor einigen Jahren aufgefunden und aus dem Syrischen in's Lateinische übersetzt wurde, herrscht. Diese Thatsache klar nachzuweisen verschieben wir noch auf jene Partie unseres Werkes, worin wir untersuchen werden, welche Verwandtschaft zwischen dem kabbalistischen Systeme und den andern Systemen der Philosophie oder der Religion herrsche. Hier wollen wir blos noch bemerken, daß wir die Lehren Simon

1) Sohar, Idra Suta, הכמא עלאה סתימאה כללא דכל שאר והאי אקרי עדן עלאה.

2) Bruchstück vom „Buch der Helle" (Sefer ha-Bahir), das am Schlusse des ersten Theiles des Sohar, Amst. Ausg., citirt wird.

Magus', Elxaï's, Bardesanes', Basilides' und Valentin's nur aus Bruchstücken kennen, die in den Werken einiger Kirchenväter zerstreut sind, als in denen des Irenäus und des Clemens Alexandrinus. Nun ist es unmöglich anzunehmen, daß ein Rabbiner aus dem 13. Jahrhundert, der in dem Werke selbst, mit dessen Autorschaft man ihn beehren will, eine gänzliche Unbekanntschaft mit jeder Literatur, und besonders der des Christenthums verräth, mit jenen Werken vertraut gewesen sein soll. Wir sind daher zur Annahme gezwungen, daß der Gnosticismus, wenn auch gewiß nicht dem Sohar selbst, so wie er uns heute vorliegt, doch den in ihm enthaltenen Traditionen und Theorien Vieles entlehnt hat.

An die Hypothese, welche wir so eben widerlegt haben, wollen wir sogleich die andere reihen, welche die Kabbala für eine Nachahmung der mystischen Philosophie der Araber hält, sie unter die Herrschaft der Khalifen, frühestens gegen das 11. Jahrhundert entstehen läßt; zu einer Zeit, in der in der moslemischen Philosophie die ersten Spuren des Mysticismus auftauchen. [1]) Diese Meinung, welche bereits vor langer Zeit in den „Mémoires de l'Académie des inscriptions" [2]) als eine bloße Vermuthung ausgesprochen wurde, hat Herr Tholuck neulich wieder hervorgesucht und ihr an seiner umfassenden Gelehrsamkeit eine Stütze bieten wollen. In seiner ersten Abhandlung stellt der gelehrte Orientalist eine Untersuchung an über den Einfluß, den die griechische Philosophie auf die der Muhammedaner [3]) hat ausüben können, und gelangt zu dem Schlusse: daß die Lehre von der Emanation bei den Arabern in gleicher Zeit mit dem Aristotelischen Systeme bekannt wurde; denn das letztere gelangte zu ihnen durch die Commentare Themistius', Theon's aus

---

[1]) Avicenna wird allgemein für das erste Organ des Mysticismus unter den Arabern gehalten. Er wurde 992 geboren, und ist 1036 gestorben.

[2]) Remarques sur l'antiquité et l'origine de la Cabbale, von de la Nouze im 9. Bande der „Mém. de l'Acad. des inscript.

[3]) Commentatio de vi quam graeca philosophia in theologiam tum Muhammedanorum, tum Judaorum, exercuerit. Particula 1., Hamb. 1835. 4.

Smyrna, Aeneas' aus Gaza, Johannes Philoponus', kurz mit alexandrinischen Ideen, die aber in einer ungenügenden Form dargestellt waren. Dieser Keim, der einmal in den Schooß des Islamismus gelegt wurde, brachte auch bald ein ausgedehntes System hervor, das, ähnlich dem eines Plotin, den Enthusiasmus höher als die Vernunft setzte, und nachdem es alle Wesen aus der göttlichen Substanz hervorgehen ließ, rieth es dem Menschen, als die höchste Stufe der Vollkommenheit, durch die Extase und die Annullirung seiner selbst mit ihr wieder eins zu werden. Diesen, halb arabischen halb griechischen Mysticismus hält Herr Tholuck für die wahre und einzige Quelle der Kabbala.[1]) Zu diesem Ende greift er die Authenticität der kabbalistischen Werke an, vorzüglich die des Sohar, den er für eine Compilation aus dem 13. Jahrhundert hält, obwohl er im Ganzen der Kabbala ein weit höheres Alter einräumt.[2]) Nachdem er diesen Punct außer Zweifel gesetzt zu haben glaubt, unternimmt er es zu beweisen, daß die in diesen Büchern enthaltenen Ideen mit denen, welche den Kern des arab. Misticismus ausmachen, gleich seien. Da Herr Tholuck gegen die Echtheit der schriftlichen Denkmale der Kabbala kein Argument vorbringt, das wir nicht bereits widerlegt hätten, so wollen wir blos bei dem letzten, und unstreitig dem interessantesten Theile seiner Arbeit verweilen. Allein wir sind genöthigt, hier eine Anticipation zu machen, indem wir auf den Inhalt des kabbalistischen Systemes und auf einige dessen Ursprung betreffende Betrachtungen eingehen müssen; es soll uns freuen, wenn dies in die etwas trockenen Untersuchungen, die uns gegenwärtig beschäftigen, eine Abwechselung bringen könnte.

Vor Allem drängt sich hier Jedem der Gedanke auf, daß man von der — gesetzten Falls vollkommenen — Gleichheit der hebräischen Ideen mit den arabischen noch keineswegs schließen kann, daß jene ein Abdruck dieser sein müssen. Ist es denn nicht möglich, daß sowohl die einen als die andern blos auf verschiedenem Wege aus einer gemeinsamen Quelle geflossen seien, die älter als die muselmännische Philosophie, ja sogar älter als

[1]) Particula II, de Ortu Cabbalae. Hamb. 1837.

[2]) J. a. W., Part. II, S. 10 — 28.

die griechische Philosophie Alexandrien's sei? Und wirklich muß Herr Tholuck, was die Araber betrifft, eingestehen, daß sie die alexandrinische Philosophie durchaus nicht aus deren eigentlichen Organen kannten; die Werke Plotni's, Jamblichus', Proclus' sind nie zu ihnen gelangt, wurden nie in's Syrische oder Arabische übersetzt, und von Porphyrius hatten sie blos einen speciell logischen Commentar, die Einleitung in die Abhandlung der Kategorien. [1]) Ist es andrerseits wahrscheinlich, daß von den Glaubenslehren und Ideen des alten Persien, daß von der religiösen Philosophie der Magier, die im ganzen Alterthume unter dem Namen „orientalische Weisheit" so berühmt gewesen, zur Zeit des Einfalls der Moslemen gar keine Spur vorhanden gewesen sei, und sie an der geistigen Bewegung, welche die Herrschaft der Abbassiden so berühmt gemacht hat, keinen Antheil haben sollen? Wir wissen, daß Avicenna über die „orientalische Weisheit" ein Werk geschrieben hat. Mit welchem Rechte wagt man nun, auf einige wenige Citate eines spätern Schriftstellers hin, die Behauptung aufzustellen, daß dieses Buch, das für uns nicht mehr existirt, eine bloße Sammlung neuplatonischer Ideen gewesen sei? [2]) Betrachten wir selbst folgende Stelle Al-Gasâli's: „Wisse, daß zwischen der körperlichen Welt und der, von welcher wir so eben gesprochen (der geistigen nämlich), dasselbe Verhältniß stattfindet, wie zwischen unserm Schatten und unserm Körper", [3]) so muß es wundern, wie es Herrn Tholuck entgehen konnte, daß die Anhänger Zerduscht's — eine religiöse Secte der Parsen — in denselben Ausdrücken — indem sie sich nämlich desselben Bildes bedienten — das Grundprincip ihres Glaubens darstellten. [4]) Was die Juden anlangt, so weiß Jedermann, daß sie von der Gefangenschaft an bis zu ihrer gänzlichen Zerstreuung stets mit dem von ihnen sogenannten Babel in Verkehr standen.

[1]) Ib. supr Part. II, S. 7—11.

[2]) J. a. W., Part. 1, S. 11.

[3]) Jam verò mundi corporalis ad eum mundum de quo modò diximus, rationem talem, qualis umbrae ad corpus hominis, esse scito.... Ib. supr., S. 17.

[4]) S. Thom. Hyde, de Relig. vet. Pers., C. XXII, S. 296 ff.

Für jetzt wollen wir bei diesem Puncte nicht länger verweilen, da wir ihn ohnedies weiter einer weitläufigen Erörterung unterwerfen werden. Das Einzige wollen wir noch bemerken, daß der Sohar ausdrücklich die „orientalische Weisheit“ anführt: „Diese Weisheit“, sagt er, „welche die Kinder des Morgenlandes seit den ersten Tagen kennen“,[1]) und von der er ein Beispiel liefert, das mit seinen eigenen Lehren vollkommen übereinstimmt. Dort kann offenbar nicht von den Arabern die Rede sein, da die hebräischen Schriftsteller sie bald die „Kinder Ismaël's“, bald die „Kinder Arabien's“ nennen; von einer gleichzeitigen, fremden, unter dem Einflusse Aristoteles' und dessen alexandrinischer Commentatoren erst vor Kurzem entstandenen Philosophie würde man nicht in solchen Ausdrücken sprechen: der Sohar würde sie nicht in das erste Alter der Welt versetzen; er würde sie nicht für ein Erbe ausgeben, das Abraham den Kindern seiner Kebsweiber, und diese den Völkern des Orients hinterlassen.[2])

Allein wir haben nicht einmal nöthig, dieses Argument zu gebrauchen; denn in Wahrheit drängen sich uns eher die Verschiedenheiten als die Gleichheiten des arabischen Misticismus und der im Sohar gelehrten Principien auf. Während diese einzig und allein auf allgemeinen, jeder Art Mysticismus eigenen Ideen beruhen, treten jene in den Hauptpuncten der Metaphysik beider Systeme hervor, und lassen keinem Zweifel über die Verschiedenheit ihres Ursprungs Raum. Um sogleich das Wichtigste hervorzuheben, machen wir auf Folgendes aufmerksam: die arabischen Mystiker lehren, daß Gott, in dem sie die einzige Substanz aller Dinge und den immanenten Grund des Weltalls erkennen, in drei verschiedenen Anschauungen sich offenbare oder manifestire: 1. in der der Einheit oder des absoluten Seins, in dessen Schooße noch gar keine Unterscheidung stattfindet; 2. in einer Anschauung, in welcher die Gegenstände, die das Weltall ausmachen, in ihrer Wesenheit, in ihren intelli-

[1]) אמר ר׳ אבא יומא חד אערענא בחד מתא מאינון דהוו מן בני קדם ואמרו לי מההיא חכמתא דהוו ידעין מיומי קדמאי, 1. Th., Abschn. וירא, Bl, 99 b.

[2]) Ib. supr., Bl. 100 a u. b.

gibeln Formen sich zu unterscheiden anfangen, und als der göttlichen Intelligenz gegenwärtig sich darstellen. Die dritte Manifestation ist das Weltall selbst, ist die in Wirklichkeit eingetretene Welt oder der sichtbar gewordene Gott. [1]) Das kabbalistische System ist von dieser Einfachheit weit entfernt. Allerdings stellt es uns auch die göttliche Substanz als die einzige Substanz dar, als die Quelle, aus der alles Leben, alles Licht und alles Sein ewig fließet, ohne daß sie erschöpft werde; allein anstatt dreier Manifestationen, anstatt drei allgemeiner Formen des unendlichen Wesens, anerkennt es gleich zehn: die zehn Sefirot, die sich in drei Dreiheiten theilen, indem sie sich in eine einzige Dreiheit und eine höchste Form vereinigen. Betrachtet man diese Sefirot als ein Ganzes, so repräsentiren sie blos die erste Stufe, die erste Sphäre des Seins, die Welt der Emanation nämlich. Unterhalb dieser befinden sich noch die Welt der reinen Geister oder der Schöpfung, die Welt der Sphären und der Engel, die sie leiten, welche die Welt der Bildung heißt, von welchen beiden Welten jede besonders eine unendliche Mannigfaltigkeit umfaßt; endlich die niedrigste Stufe, welche die Welt der Arbeit oder Handlung genannt wird. *) Die arabischen Mistiker kennen auch eine Gemein-Seele, aus der alle einzelnen Seelen, welche die Welt beleben, hervorgegangen, einen erzeugenden Geist, den sie den Vater der Geister nennen: der Geist Muhammed's nämlich ist die Quelle, der Typus und die Substanz aller übrigen Geister. [2]) In diesem Gedanken wollte man das Muster des Adam Kadmon, des himmlischen Menschen der Kabbalisten finden. Allein was die Kabbalisten mit diesem Namen bezeichnen, ist blos das Princip der Intelligenz und alles geistigen Lebens; sie betrachten es auch als über und unter dem Geiste, es ist die Gesammtheit der Sefirot, oder der ganzen Welt der Emanation, von dem Urwesen an in seiner abstractesten und unerfaßlichsten Gestalt, auf jener Stufe nämlich, die sie den „Punct“

---

[1]) Thol., i. a. W., Part. II, S. 28 u. 29.

*) Ich glaube manchem Leser einen willkommenen Dienst zu leisten, wenn ich die Namen dieser vier Welten gleich hier in der Ursprache hersetze: אצילה: בריאה: יצירה עשיה. D. Uebers.

[2]) Ib. supr., S. 30.

oder das „Nicht-Etwas" nennen, bis zu den constitutiven Kräften der Natur herab. Bei den Arabern findet sich keine Spur von der Seelenwanderung, die im hebräischen Systeme eine so große Rolle spielt. Vergebens wird man auch in ihren Werken jene unaufhörlichen Allegorien suchen, die man im Sohar findet, jenes immerwährende Sich-Berufen auf die Tradition, jene kühnen Personificationen, die sich durch endlose Genealogien, genealogiis interminatis, wie Paulus sagt,[1]) noch vermehren, und jene kecken und seltsamen Metaphern, die sich mit dem Geiste des alten Orients sehr gut vertragen. Am Schlusse seines Werkes tritt Herr Tholuck selbst, dessen Offenherzigkeit seinem Wissen gleicht, vor dem Gedanken zurück, der ihn anfangs verleitet hatte, und schließt, wie auch wir dies thun könnten, daß es absolut unmöglich sei, die Kabbala von der mystischen Philosophie der Araber herzuleiten. Hier mögen übrigens seine eigenen Worte folgen, die ein Gewicht haben in dem Munde eines Mannes, der so tief in die Philosophie und Sprache der muselmännischen Völker eingedrungen ist: „Was kann aus diesen Analogien geschlossen werden? Wenig, wie ich glaube. Denn was die beiden Systeme Gemeinschaftliches haben, könnte man auch in älteren Lehren, in den Schriften der Sabäer und Perser, und auch bei den Neuplatonikern finden. Im Gegentheil ist die außergewöhnliche Form, in welcher diese Ideen in der Kabbala erscheinen, den arabischen Mystikern ganz fremd. Um übrigens gewiß zu sein, daß die Kabbala wirklich aus dem Umgange mit den Letztern hervorgegangen sei, müßte man vor Allem bei denselben die Lehre von den Sefirot suchen. Davon aber bieten sie auch nicht die mindeste Spur dar, denn sie kennen keinen einzigen Modus, in welchem Gott sich selbst offenbart. In diesem Puncte kommt die Kabbala der Lehre der Sabäer und des Gnosticismus weit näher.[2])

---

[1]) Es erregt Schwierigkeiten, wenn man folgende Stelle im ersten Briefe Pauli an Thimotheus nicht auf die Kabbala beziehen will: „Neque intenderint fabulis et genealogiis interminatis, quae quaestiones praestant magis quàm aedificationem Dei". (Epiot. ad Thimoth. I, 4.)

[2]) Jam verò ex analogiis istis quid censes colligi posse? Equidem non multa arbitror. Nam similia etiam in aliis et antiquioribus quidem disciplinis monstrari licet, in scriptis Sabaeis et Persicis, nec non apud

Haben wir einmal den arabischen Ursprung der Kabbala als unzulässig erwiesen, so hat die Meinung, welche den Sohar zu einem Werke aus dem 13. Jahrh. macht, ihre letzte Stütze verloren: ich will nämlich von der Wahrscheinlichkeit sprechen, mit der sie sich noch brüsten könnte. In der That enthält der Sohar, wie man aus der soeben aufgestellten Parallele hat entnehmen können, ein sehr scharfsinniges und umfangreiches metaphisches System. Eine Conception dieser Art aber bildet sich nicht in einem Tage, zumal in einer Zeit der Unwissenheit und des blinden Glaubens, bei einer Menschenklasse, welche die schwere Last der Verachtung und der Verfolgung drückt. Wenn wir nun im ganzen Mittelalter weder die Vorderglieder, noch die Elemente dieses Systemes vorfinden, so muß man wohl die Entstehung desselben bis in das Alterthum hinaufrücken.

Nun sind wir bei denjenigen, welche behaupten, daß Simon ben Jochaï wirklich das metaphysische und religiöse System, welches die Grundlage des Sohar bildet, einer kleinen Zahl Schüler und Freunde, unter denen sich auch sein Sohn befand, mitgetheilt habe; daß aber seine Lehren, die sich anfangs als unverbrüchliche Geheimnisse mündlich fortpflanzten, nach und nach redigirt worden seien; daß diese Ueberlieferungen und Noten, zu denen noch natürlich Commentare aus einer spätern Zeit hinzugekommen, sich anhäuften, auch deßwegen mit der Zeit veränderten, und endlich gegen das Ende des 13. Jahrhunderts aus Palästina nach Europa kamen. Wir hoffen, daß diese Meinung, die bis jetzt nur schüchtern und als bloße Conjectur ausgesprochen worden, bald den Character und alle Ansprüche der Gewißheit erlangen wird.

Zuvörderst verträgt sich die Meinung, wie dies der Verf. der Chronik „die Kette der Ueberlieferung" bereits bemerkt hat, vollkommen mit der Geschichte aller religiösen Schriftwerke des jüdischen Volkes; die Mischna, der babylonische und jerusalemische Talmud sind auch nur eine Sammlung von Traditionen aus verschiedenen Zeitaltern, von Lehren verschiedener Lehrer, die aber ein gemeinsames Princip hatten. Sie stimmt

---

neoplatonicos. Contra singularis illa forma quam ideae istae in Kabbalâ prae se ferunt, ab Arabicis abest, etc.

auch ebenso sehr mit einer Sage überein, die dem so eben citirten Geschichtschreiber zufolge, ziemlich alt sein muß. „Durch eine mündliche Ueberlieferung", sagt er, „habe ich erfahren, daß dieses Werk so voluminös war, daß es ganz, die Last eines Kameels ausgemacht hätte". [1]) Von einem Menschen, selbst wenn er sein ganzes Leben zubringen sollte, über solche Materien zu schreiben, kann man nicht annehmen, daß er einen so zurückschreckenden Beweis seiner Fruchtbarkeit hinterlassen habe. Endlich liest man auch in den „Supplementen zum Sohar", תקוני הזהר, die in derselben Sprache geschrieben und ebenso lang als der Sohar selbst bekannt sind, daß dies letztere Werk nie ganz bekannt sein wird; oder um treuer zu übersetzen, daß es am Ende der Tage es sein wird. [2])

Geht man nun an eine Untersuchung des Buches selbst, um darin, ohne vorgefaßte Meinung, einiges Licht über dessen Ursprung zu suchen, so muß man durch die Ungleichheit des Stils [3]) und durch den Mangel an Einheit, der zwar nicht im Systeme, aber in der Darstellung, der Methode und der Anwendung der allgemeinen Principien, endlich in einigen Ausführungen herrscht, bald inne werden, daß es unmöglich einer einzelnen Person zugeschrieben werden kann. Um nicht unwichtige Beispiele zu häufen, um nicht bei dem, was die Sprache anlangt, die keine Uebersetzung wiedergeben kann, so wie man gewissen Pflanzen den Tod giebt, so man sie ihrem heimathlichen Boden entreißt, länger zu verharren, so wollen wir auf eine kurzgefaßte Angabe der Hauptverschiedenheiten uns beschränken, welche drei Fragmente, deren wir bereits erwähnt haben, vom übrigen Theile des Buches trennen, nämlich: „das Buch des Geheimnisses", ספרא דצניעותא, das allgemein für das älteste gehalten wird;

---

1) וקבלתי על פה שזה החבור הוא כל כך גדול הכמות שאם היה נמצא כלו יחד היה משאת גמל, Schalschelet ha-Kabbala, Bl. 23 b.

2) וראיתי בסוף תקון ששי מהזהר שלא יתגלה כל חבור הזהר אלא בסוף הימים. Ib. supr.

3) Es giebt Stellen, wo das Syrische fast allein gebraucht wird, und andere, wo blos die Ausgänge dieser Sprache sich finden, und mit Wörtern vermengt sind, die allesammt dem Rabbinisch-hebräischen angehören.



„die große Versammlung", אדרא רבא, worin Simon ben Jochaï in der Mitte aller seiner Schüler dargestellt wird; und endlich „die kleine Versammlung", אדרא זוטא, worin Simon, dem Tode nahe, und dreier seiner Schüler, die ihm in das Grab vorangegangen waren, beraubt, den Zurückgebliebenen die letzten Lehren ertheilt. Diese Fragmente, welche wegen des großen Raumes, der sie von einander trennt, uns anfangs in dieser ungeheuern Sammlung verloren zu gehen scheinen, bilden dennoch ein einziges Ganzes, das sowohl in Beziehung auf den Gang der Begebenheiten als auf den Ideengang vollkommen coordinirt ist. Man findet in denselben, bald in allegorischer Form, bald in einer metaphysischen Sprache, eine zusammenhängende und pomphafte Beschreibung der göttlichen Attribute, der verschiedenen Manifestationen derselben, der Art und Weise, wie die Welt gebildet worden, und der Beziehungen, die zwischen Gott und den Menschen bestehen. Nie werden dort die Höhen der Speculation verlassen, um in das äußerliche und practische Leben herabzusteigen, um die Beachtung des Gesetzes oder der religiösen Ceremonien zu empfehlen. Nie stößt man dort auf einen Namen, eine Thatsache oder auch nur auf einen Ausdruck, der die Echtheit dieser Blätter, in denen die originelle Form dem erhabenen Gedanken noch einen größern Werth verleiht, in Zweifel ziehen möchte. Immer ist es der Lehrer, welcher spricht, und der keine andere Methode anwendet, um seine Zuhöher zu überzeugen, als die der Autorität. Er beweist nicht, er erklärt nicht, er wiederholt nicht die Lehren Anderer; sondern er thut Aussprüche, und jedes seiner Worte wird wie ein Glaubensartikel aufgenommen. Ein solcher Character macht sich vorzüglich im „Buch des Geheimnisses" bemerklich, das ein — zwar sehr dunkles — Resumé vom Inhalte des ganzen Werkes ist. [1]) Man könnte auch von demselben

[1]) In Beziehung auf dieses Buch, das eine vollständige Abhandlung in fünf Capiteln bildet, liest man im Sohar folgende herrliche Allegorie: „Man stelle sich einen Menschen vor, der allein im Gebirge wohnet und die Gebräuche der Stadt nicht kennt. Er säet Korn, und nähret sich von Korn im natürlichen Zustande. Eines Tages begiebt sich der Mensch nach der Stadt. Man giebt ihm gutes Brod, und er fragt: Wozu dient dieses? Man antwortet ihm: Dies ist Brod zum Essen. Er nimmt und

sagen: docebat quasi auctoritatem habens. Anders aber wird im übrigen Theile des Buches verfahren. Anstatt einer ununterbrochenen Darstellung eines Ideenkreises, anstatt eines frei gefaßten Planes, der beharrlich ausgeführt wird, bei welchem die Schriftstellen, die der Verfasser als Zeugen anruft, seinen eigenen Gedanken nachfolgen, trifft man da den unzusammenhängenden und ordnungslosen Gang eines Commentars. Dennoch dient die Auslegung der Schrift, wie wir bereits bemerklich gemacht haben, als ein bloßer Vorwand; eben so wahr ist es aber daß, ohne aus demselben Ideenkreise ganz herauszutreten, der Text häufig den Uebergang von einem Gegenstande zum andern bildet; was zu der Vermuthung Veranlassung giebt, daß die Noten und Ueberlieferungen, welche in der Simon ben Jochaï'schen Schule sich erhalten haben, anstatt nach logischer Anordnung in ein gemeinsames System gebracht zu werden, dem Zeitgeiste gemäß, den vorzüglichsten Stellen des Pentateuchs accomodirt worden seien. Man kann in dieser Meinung noch bestärkt werden, wenn man sich die Mühe gegeben hat, um die Gewißheit zu erlangen, daß zwischen dem biblischen Texte und der Stelle des Sohar, die ihm als Commentar dient, oft nicht der mindeste Zusammenhang stattfindet. Dieselbe Incohärenz, dieselbe Unordnung herrscht in den Thatsachen, von denen übrigens nur eine kleine Zahl sich findet und deren Charakter ziemlich einförmig ist. Da herrscht die speculative Theologie nicht mehr als absolute Königin, sondern unter den kühnsten und erhabensten Theorien, trifft man nur zu oft die sinnlichsten Einzelheiten des äußern Cultus, oder

---

kostet es mit Vergnügen. Dann fragt er wieder: Woraus wird es gemacht? Man antwortet ihm: Aus Korn. Kurz darauf bietet man ihm Kuchen an, die mit Oel geknetet worden. Er versucht sie und fragt dann: Und woraus wird das hier gemacht? Man antwortet ihm: Aus Korn. Später wurde ihm königliches Backwerk vorgesetzt, das mit Oel und Honig geknetet worden. Er stellt dieselbe Frage wie früher, und erhält dieselbe Antwort. Dann sagt er: Ich besitze alle diese Dinge, ich genieße sie noch in ihrer Wurzel; indem ich mich von Korn nähre, aus dem sie gemacht sind. Durch diesen Gedanken blieb er den Freuden, welche es bereitet fremd, und alle diese Freuden waren für ihn verloren. So verhält es sich auch mit demjenigen, der bei den allgemeinen Principien der Wissenschaft stehen bleibt, denn er kennt nicht die Freuden, die man aus diesen Principien bereitet.

jene kindischen Fragen, denen die Gemaristen, die darin den Casuisten aller andern Glaubenslehren gleichen, so viele Jahre und so viele Bände gewidmet haben. Der Sohar gilt auch in solchen Dingen als Autorität, über welche der Talmud und die Mischna Stillschweigen beobachten. [1]) Hier sind alle Argumente beisammen, welche die modernen Kritiker zu Gunsten ihrer gemeinschaftlichen Meinung, die wir so eben als falsch erwiesen, haben geltend gemacht. Endlich trägt in diesem letzten Theile Alles, sowohl die Form als der Inhalt, die Spuren einer neuern Zeit an sich; während die Einfachheit, der naïve und leichtgläubige Enthusiasmus, der im erstern herrscht, uns oft an die Zeit und Sprache der Bibel erinnert. Um uns nicht vorzugreifen, können wir blos ein einziges Beispiel daraus liefern: es ist die Erzählung vom Tode Simon ben Jochaï's, von R. Aba, demjenigen seiner Schüler, den er mit der Redaction seiner Lehren beauftragt hatte. Wir wollen die Uebersetzung derselben versuchen: „Die heilige Leuchte (so wird Simon ben Jochaï von seinen Schülern genannt) hatte kaum diesen letzten Satz beendigt, als die Worte inne hielten, und dennoch schrieb ich immer; ich glaubte, noch lange zu schreiben, als ich nichts mehr vernahm. Ich hob nicht den Kopf auf, denn das Licht war zu stark, als daß ich es sehn konnte. Plötzlich wurde ich erschüttert, ich hörte eine Stimme, welche ausrief: Zahlreiche Tage, Jahre des Lebens und der Glükseligkeit liegen vor dir. Dann hörte ich eine andere Stimme, welche sagte: Leben forderte er von dir, und du giebst ihm Jahre der Ewigkeit. Während jenes Tages entfernte sich nicht das Feuer vom Hause, und Niemand wagte, sich ihm zu nähern wegen des Feuers und des Lichtes, das ihn umgab. Den ganzen Tag lag ich auf der Erde und seufzte. Als das Feuer sich entfernt hatte, sah ich, daß die heilige Leuchte, der Heilige der Heiligen sich von der Welt zurückgezogen hatte. Er lag auf der rechten Seite mit lächelndem Gesichte. Sein Sohn Eleasar stand auf, ergriff dessen Hände und küßte sie; ich hätte gern den Staub gegessen, der unter seinen Füßen war. Seine

[1]) דבר שאינו מפורש בגמרא והוא (הזוהר) מפרשו אזלינן בתריה, d. h. das was in der Gemara nicht erklärt wird, im Sohar aber sich erklärt findet, dient als Richtschnur. Schalschelet ha-Kabbala, Bl. 23; Juchasin, Bl. 32.

Freunde wollten ihn beweinen, aber keiner von ihnen konnte einen Laut hervorbringen. Endlich flossen ihre Thränen. R. Eleasar, sein Sohn, fiel drei Mal nieder, und konnte nicht den Mund öffnen. Endlich öffnete er ihn, und rief aus: Vater, Vater!.... R. Chija richtete sich zuerst auf, und sprach folgende Worte: Bis jetzt hat die heilige Leuchte uns geleuchtet und uns bewacht; jetzt ist es Zeit, daß wir uns mit dessen letzten Ehrenbezeugungen beschäftigen. R. Eleasar und R. Aba erhoben sich, um ihm das Todenkleid anzulegen; dann versammelten sich alle seine Freunde lärmend um ihn herum, und Wohlgerüche dufteten aus dem ganzen Hause. Er wurde auf die Bahre gelegt, und nur R. Eleasar und R. Aba nahmen an dieser letzten traurigen Pflicht Antheil. Nachdem die Bahre weggetragen worden, erblickte man ihn in den Lüften und ein glänzendes Feuer vor ihm her. Dann hörte man eine Stimme, die da sagte: Kommet, versammelt euch zum Hochzeitsfeste des R. Simon.... So war Rabbi Simon, Sohn des Jochaï, dessen Gott sich täglich rühmte. Sein Antheil ist schön sowohl in dieser als in der andern Welt. Von ihm wurde gesagt: Geh' deinem Ende entgegen, ruhe in Frieden, und du wirst erhalten dein Loos am Ende der Tage". [1]) Wir wollen nicht, um es noch ein Mal zu sagen, die Beweiskraft dieser Zeilen für unsere denselben vorhergehenden Bemerkungen zu hoch anschlagen; allein sie geben uns wenigstens ein Bild von dem Character, den Simon in den Augen seiner Schüler hatte, und von der religiösen Verehrung, der seinen Namen in der ganzen kabbalistischen Schule umgiebt.

Einen noch deutlicheren Beweis für die Meinung, die wir verfechten, wird man gewiß in folgender Stelle finden, die wir nirgends angeführt gesehen, obwohl sie sich in allen Ausgaben, sowohl in den ältesten als neuesten findet. Nachdem man einen Unterschied zwischen den Lehrern der Mischna, מארי משנה, und denen der Kabbala, מארי קבלה, gemacht, wird hinzugefügt: „Dieses hatte der Prophet Daniël im Sinne, als er sagte: Und die Verständigen werden leuchten wie der Glanz des Himmels. Es sind diejenigen, die sich mit diesem Buche beschäftigen, das „Buch des Glanzes" genannt wird, und das, wie die Arche Noach's,

[1]) 3 Th., Bl. 296 b, Mant. Ausg.

Zwei aus einer Stadt und Sieben aus einem Königreich aufnimmt; bisweilen aber auch nur Einen aus der Stadt und Zwei aus demselben Geschlechte. Bei diesen gehen in Erfüllung die Worte: Jedes männliche neugeborene Kind sollt ihr in den Fluß werfen. Der Fluß ist nichts Anderes, als der Glanz dieses Buches, *) und das männliche Kind ist derjenige, den es erleuchtet. [1]) Diese Worte machen einen Theil des Sohar aus, und dennoch leuchtet es ein, daß zur Zeit, als sie geschrieben worden, der Sohar bereits existirte; er war sogar unter dem Namen, den er heute trägt, bekannt; wir sind daher zu dem Schlusse genöthigt, daß er nach und nach, während eines Zeitraumes mehrer Jahrhunderte und durch die Arbeit mehrer Generationen Kabbalisten entstanden ist.

Hier ist der Hauptinhalt — da die Uebersetzung zu viel Raum einnehmen würde — einer andern, in jeder Beziehung werthvollen Stelle, durch welche wir besonders darthun wollen, daß lange nach dem Tode Simon ben Jochai's, seine Lehre in Palästina, wo er lehrte und lebte, sich erhalten hat, und daß von Babylon aus Gesandte hingeschickt wurden, um einige seiner Worte zu erfahren. Als R. Jose und R. Chiskija einst zusammen reisten, fiel ihr Gespräch auf folgenden Vers im Prediger: „Der Mensch stirbt auf gleiche Weise wie das Vieh; das Schicksal des Menschen ist wie das Schicksal des Viehes; sie haben beide ein gleiches Schicksal. [2]) Die zwei Gelehrten konnten es nicht begreifen, daß der König Salomo, der Weiseste der Menschen, Worte geschrieben haben sollte, die, um mich des Ausdruckes des Originals zu bedienen, eine offene Thüre für Jene sind, die keinen Glauben haben. [3]) Während sie so sprachen,

*) Man muß nämlich auf die Lautähnlichkeit der beiden Worte יאורה uud אורה merken. D. Uebers.

1) אלין אינון דקא משתדלין בזוהר דא דאקרי ספר הזוהר דאיהו כתיבת נח דמתכנשין בה שנים מעיר ושבע ממלכותא ולזמנין אחד מעיר ושנים ממשפחה דבהון יתקיים כל הבן הילוד היארה תשליכהו ודא אורה דספרא דא, 3 Th., Bl. 153 b.

2) Kohelet, 3, 19.

3) דהא פתחא לאינון דלאו בני מהימנותא אשתכח ביה, 3 Th., Bl., 157 b.

näherte sich ihnen ein Mann, der, ermüdet von der Reise und der brennenden Sonne, Wasser von ihnen forderte. Sie gaben ihm Wein, und führten ihn dann zu einer Quelle. Sobald der Reisende sich erquickt hatte, sagte er ihnen, daß er ein Jude ist, und daß er durch die Vermittlung seines Sohnes, der seine ganze Zeit dem Studium des Gesetzes gewidmet, selbst in die Kenntniß desselben eingeweiht sei. Hierauf wurde ihm die Frage vorgelegt, mit der man vor seiner Aukunft beschäftigt war. Für unsern Zweck ist es unnütz, die Art und Weise, wie er sie gelöst hat, zu zeigen; wir wollen blos hervorheben, daß er sehr großen Beifall gefunden, und daß man ihn ungern seine Reise fortsetzen ließ. Kurz nachher hatten die zwei Kabbalisten die Gewißheit, daß jener Mann einer von den „Genossen" (so werden im ganzen Verlaufe des Werkes die in diese Lehre Eingeweihten genannt) ist, und daß es nur aus Demuth geschah, wenn einer der größten damaligen Gelehrten seinem Sohne die Ehre des Wissens, das man an ihm bewunderte, zutheilte; endlich, daß er von den „Genossen" Babylons nach Palästina gesandt wurde, um einige Worte Simon ben Jochaï's und der Schüler desselben zu erfahren. [1]) Alle andern Thatsachen, die in diesem Buche berichtet werden, tragen dieselbe Farbe und gehen auf demselben Schauplatze vor sich. Bringen wir noch in Anschlag, daß häufig der Religionen des Orients Erwähnung geschieht, als des Sabäismus und selbst des Islâms; daß im Gegentheil nichts sich darin findet, was auf die christliche Religion Bezug haben könnte, so werden wir leicht begreifen, wie der Sohar in der Gestalt, in welcher er uns heute vorliegt, erst gegen das Ende des 13. Jahrhunderts bei uns eingeführt werden konnte. Einige der in demselben enthaltenen Lehren waren, wie es Saadja uns gezeigt hat, bereits früher bekannt; allein dies scheint gewiß, daß vor Mose de Leon, vor der Reise Nachmanides' in das heilige Land, keine vollständige

*) Es darf aber nicht unberücksichtigt bleiben, daß dies eine Stelle des רעיא מהימנא ist. D. Uebers.

1) חברא דבין חברייא הוא ושדרו ליה חברייא דבבל למנדע מלין מר' שמעון בן יוחאי ושאר חברייא. Vergl. über die ganze Erzählung Sohar, 3. Th., Bl. 157 u. 158.



Handschrift von demselben in Europa vorhanden war. Was die Ideen anlangt, die er enthält, so sagt uns Simon ben Jochai selber, daß er nicht der Erste sei, der sie gebracht hat. Zu wiederholten Malen sagt er seinen Schülern was die „Genossen" in den alten Werken gelehrt haben (ומה דאמרנו חברנא בספרי קדמאי). Besonders führt er Jeba den Alten und Hamnuna den Alten an. In dem Augenblicke, als er die wichtigsten Geheimnisse der Kabbala lehren will, hofft er, daß der Schatten Hamnuna's, von 70 Gerechten begleitet, kommen werde, um ihn anzuhören. [1]) Ich bin weit entfernt von der Behauptung, daß diese Personen und besonders diese Bücher, die sich in ein sehr hohes Alter verlieren, wirklich vorhanden gewesen seien; dies will ich nur bestätigen, daß es den Verfassern des Sohar nie eingefallen ist, Simon ben Jochai als den Erfinder der kabbalistischen Wissenschaft darzustellen.

Noch eine andere Thatsache verdient von unserer Seite die ernsteste Aufmerksamkeit. Länger als ein Jahrhundert nachdem der Sohar in Spanien bekannt worden war, gab es noch Leute, welche die meisten Ideen, die den Inhalt desselben bilden, nur durch Tradition kannten und lehrten. So Mose Botril, der, im Jahre 1409, wie er selbst berichtet, [2]) über die Kabbala und die Vorsicht, mit der sie gelehrt werden müsse, sich so ausdrückt: „Die Kabbala ist nichts Anderes, als eine reinere und heiligere Philosophie; nur ist die philosophische Sprache eine andere, als die der Kabbala . . . [3]) Sie wird so genannt, weil sie nicht räsonnirend, sondern überliefernd verfährt. Und wenn der Lehrer seinem Schüler diese Materien entwickelt hat, so darf dieser doch nicht zu viel Vertraun in seine Weisheit setzen; er darf ohne ausdrückliche Bevollmächtigung seines Lehrers von dieser Wissenschaft nicht sprechen. Dieses Recht, nämlich von der Merkaba zu sprechen, wird er erhalten, so er Proben seiner Einsicht gegeben, und so die in ihn gelegten Keime Früchte getragen haben.

---

[1]) Idra Rabba, ad init.

[2]) S. dessen Commentar über das Sefer Jezira, Mant. Ausg., Bl. 46.

[3]) Ib supr. Bl. 31.

Man wird ihm aber Stillschweigen empfehlen müssen, so er sich als ein blos äußerlicher Mensch zeigt, und so er noch nicht zu denjenigen gehört, die durch ihre Meditationen sich auszeichnen". [1]) Der Verfasser dieser Zeilen scheint den Sohar nicht einmal dem Namen nach zu kennen, da er seiner im ganzen Verlaufe des Werkes nicht ein einziges Mal gedenkt. Dafür aber citirt er eine große Anzahl sehr alter Schriftsteller, von denen fast alle dem Orient angehören, als R. Saadja, R. Haji, R. Aron, das Oberhaupt der babylonischen Academie. Manchmal sagt er uns auch, was er mündlich von seinen Lehrern gelernt hatte: man kann demnach nicht annehmen, daß er seine kabbalistischen Kenntnisse aus den Handschriften, die von Nachmanides und Mose de Leon veröffentlicht wurden, geschöpft habe; allein sowohl vor als nach dem 13. Jahrhundert hat sich das kabbalistische System, als dessen berühmtester Repräsentant wenigstens Simon ben Jochaï betrachtet werden kann, vorzüglich erhalten und fortgepflanzt durch eine Menge Traditionen, welche Einige aufzeichneten, während Andere, der Methode ihrer Vorfahren treu bleibend, sie gewissenhaft in ihrem Gedächtnisse bewahrten. Im Sohar finden sich blos diejenigen Traditionen zusammengestellt, die vom 1. Jahrhundert an bis beinahe gegen das Ende des 7. der christlichen Zeitrechnung entstanden sind. In der That können wir nicht, ich will nicht sagen die Redaction, sondern das Dasein dieser ähnlichen oder durch den Geist, der sie belebt, an einander geknüpften Lehren, in eine jüngere Zeit versetzen; denn damals kannte man schon die Merkaba, die, wie wir wissen, nichts Anderes ist, als derjenige Theil der Kabbala, dem der Sohar speciell gewidmet ist; und Simon ben Jochaï sagt uns selber, daß er Vorgänger gehabt. Auch können wir sie darum unmöglich in einer uns näher liegenden Epoche entstehen lassen, weil wir zuvörderst keine Thatsache kennen, die uns dazu berechtige, und dann weil wir, so man die von uns bestimmte Grenze überschreitet, die Anwendung des jerusalemischen Dialekts oder der Sprache, in welcher der Sohar geschrieben ist, nicht mehr finden, ja nicht einmal voraussetzen können. So werden die unübersteiglichen Hindernisse, welche den Meinungen, die sich

---

[1]) Ib. Bl. 87 b.

von der unsrigen unterscheiden, entgegen treten, für diese zu positiven Facten, die sie bestätigen und sie dürfen gewiß nicht unter den Beweisen, deren wir uns bedient haben, die letzte Stell einnehmen.

Doch sind noch zwei Einwürfe übrig, die wir entfernen müssen: man hat die Frage aufgeworfen, wie es möglich sei, daß man zu einer Zeit, die von der unsrigen so weit entfernt liegt, als die, in welche wir das vorzüglichste Denkmal des kabbalistischen Systemes setzen, das Princip, welches die Basis der Kosmographie unserer Zeit ausmacht, oder das Copernicanische System gekannt habe, das noch dazu in einer Stelle, die wir weiter oben übersetzt haben, so deutlich und so kurz ausgedrückt wird. Darauf antworten wir, daß in jedem Falle, sogar wenn wir den Sohar blos für ein Werk des Betrugs aus dem 13 Jahrhundert halten, diese Stelle vor der Geburt des preußischen Astronomen bekannt war. Dann waren die Ideen, welche sie enthält, schon unter den Alten verbreitet, indem sie von Aristoteles der Pythagoräischen Schule zugeschrieben werden. „Fast alle Jene", sagt er, „welche aussagen, den ganzen Himmel studirt zu haben, behaupten, daß die Erde im Centrum sei; die italischen Philosophen aber, die auch Pythagoräer genannt werden, lehren gerade das Gegentheil. Nach ihrer Meinung ist das Feuer in der Mitte, und die Erde ist blos ein Gestirn, dessen kreisförmige Bewegung um dieses Centrum Nacht und Tag bewirkt". [1]) Die ersten Kirchenväter haben in ihrem Angriffe auf die Philosophie diese Meinung nicht verschont, die in der That mit dem kosmologischen Systeme der Genesis sich nicht vereinbaren läßt. „Es ist absurd zu glauben", sagt Lactanz, „daß es Menschen gebe, deren Füße oberhalb des Kopfes sind, und Länder, wo Alles auf den Kopf gestellt ist, wo die Pflanzen von oben wachsen .... Die Quelle dieses Irrthums ist bei den Philosophen, welche behauptet haben, daß die Erde rund

---

[1]) *Τῶν πλείστων ἐπὶ τοῦ μέσου λεγόντων ὅσοι τὸν ὅλον οὐρανὸν πεπερασμένον εἶναι φάσιν. Εναντίως οἱ περὶ τὴν Ἰταλίαν, καλούμενοι δὲ πυθαγόρεοι λέγουσιν· ἐπὶ μὲν γὰρ τοῦ μέσου πῦρ εἶναι φάσι, τὴν δὲ γῆν ἓν τῶν ἄστρων οὖσαν, κύκλῳ φερομένην περὶ τό μέσου νύκτα τε καὶ ἡμέραν ποιεῖν.* De Coelo, 2 B., 13. C.



sei". [1]) Augustin drückt sich beinahe in denselben Ausdücken über diesen Gegenstand aus. [2]) Endlich kannten auch die ältesten Autoren der Gemara die Antipoden und die kugelähnliche Gestalt der Erde; indem man im jerusalemischen Talmud [3]) liest, daß, als Alexander der Große die Erde bereiste, um sie zu erobern, er erfahren habe, daß sie rund sei; und wird noch hinzugefügt, daß er deßwegen mit einer Kugel in der Hand dargestellt werde. Das Factum selbst aber, das man als Einwurf gegen uns geltend machen wollte, zeugt gerade für uns; denn durch das ganze Mittelalter hindurch blieb das wahre Weltsystem fast unbekannt und das Ptolemäische System herrschte ungeschmälert.

Man könnte sich auch darüber verwundern, daß, gerade in dem Theile des Sohar, den wir für den ältesten halten, medicinische Kenntnisse sich finden, die eine neuere Bildung zu verrathen scheinen. Die Idra Rabba, oder das Stück, welches „die große Versammlung" heißt, z. B. enthält folgende merkwürdige Zeilen, von denen man glauben könnte, daß sie einer Abhandlung über Anatomie aus unserer Zeit entlehnt seien. „In der Hirnschale sind drei Höhlungen, in denen das Gehirn liegt. Es ist ferner von einer dünnen und von einer harten Haut umgeben. Vermittelst zweiunddreißig Kanäle verbreiten sich die drei Theile des Gehirns in den ganzen Körper, auf diese und auf jene Seite. So umgeben sie den Körper von allen Seiten und verbreiten sich nach allen seinen Theilen". [4]) Wer erkennt nicht in diesen Worten sowohl die drei Hauptorgane, aus denen

---

[1]) Ineptum credere esse homines quorum vestigia sint superiora quam capita, aut ibi quae apud nos jacent inversa pendere; fruges et arbores deorsum versus crescere . . . Cujus erroris originem philosophis fuisse quod existimarint rotundum esse mundum, Lib. 3, c. 24.

[2]) De Civitat. Dei, lib. 16, c. 9.

[3]) Aboda Sara, C. 3. Diese Stelle wird von Menasse ben Israël im 28. Problem der „Problemata de creatione" angeführt.

[4]) בגולגלתא ג' חללין אשתכחו דשריא מוחא בהו וקרומא דקיק חפייא עליהו וקרומא קשישא האי מוחא אתפשט ונפק לתלתין ותרין שבילין . . . . ואלין ג' מתפשטין בכל גופא להאי סטרא ולהאי סטרא ובאינון אחיד כל גופא מכל סטרוי ובכל גופא אתפשטן ואשתכחן, 3. Th., Bl. 136.

die Schedelhöhle und seine vorzüglichsten Häute bestehen, als auch die zweiunddreißig Nervenpaare, welche von denselben in symetrischer Ordnung ausgehen, um dem gesammten animalischen Organismus Leben und Empfindbarkeit mitzutheilen. Allein wir wollen die Bemerkung hervorheben, daß, indem die Juden in Beziehung auf ihre Nahrung einer Menge religiöser Vorschriften sich unterwarfen, und aus Furcht, die von dem Gesetze für unrein erklärten Thiere zu essen, die mannigfachen Beschaffenheiten und die verschiedenen Constitutionen derselben beobachten mußten, sie auch frühzeitig durch die mächtigste Kraft zum Studium der Anatomie und der Naturgeschichte angeregt wurden. So wird im Talmud das Gelöchertsein der Hirnhäute ניקב קרום של מוח, unter den Fehlern aufgezählt, welche an den Thieren haften, und das Essen ihres Fleisches gesetzlich verbieten können. Die Meinungen sind aber in einer Beziehung getheilt: [1]) nach Einigen findet das Verbot nur dann Statt, wenn beide Häute gelöchert sind; nach Andern braucht nur die dicke Hirnhaut (dura mater) es zu sein. *) In demselben Tractate wird auch von dem Rückenmark חוט השדרה, **) und den ihm eigenthümlichen Krankheiten gesprochen. Wir wollen noch hinzufügen, daß es seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts Aerzte von Profession unter den Juden gegeben hat; denn im Talmud [2]) wird erzählt, daß Jehuda der Heilige, der Redacteur der Mischna, dreizehn Jahre an einem Augenübel litt und R. Schemuel, einen der eifrigsten Vertheidiger der Tradition, und der außer der Medicin sich noch mit Astronomie und Mathematik beschäftigte, zum

[1]) Chulin., C. 3.

*) Im Originale folgt hier noch: „Endlich ist es nach Andern genug, wenn die Continuität in den zwei untern Häuten aufgelöst ist", was ich deßwegen weggelassen, weil in der vom Verfasser angezogenen Stelle in Chulin, Bl. 45 a blos von der obern und untern Hirnhaut, (dura mater und arachnoidea) (קרמא תתאה und קרמא עילאה) und blos von zwei verschiedenen Meinungen die Rede ist. — Uebrigens thut das der Bemerkung des Verfassers keinen Abbruch. D. Uebers.

**) Eigentlich wörtlich: filum spinae dorsi, was ich darum bemerke, weil nicht blos von der medulla spinalis, sondern auch von der häutigen Röhre in jener Stelle gehandelt wird. D. Uebers.

[2]) Schalschelet ha-Kabbala, Bl. 24 b.

Ärzte hatte. Von dem Letztern wird auch gesagt, daß er die Straßen des Himmels wie die seiner Vaterstadt Nehardea kannte. [1])

Damit schließen wir — und ohne Zweifel ist es schon Zeit — diese eigentlich bibliographischen Bemerkungen, und was wir die äußere Geschichte der Kabbala nennen möchten. Die Bücher, deren Prüfung wir unternommen haben, sind daher weder übernatürlichen Ursprungs, noch reichen sie in ein der Geschichte fremdes Alter, wie dies von Enthusiasten mit so vieler Zuversicht behauptet worden. Sie sind aber auch nicht, wie dies noch heute von einer oberflächlichen und ungläubigen Kritik behauptet wird, die Frucht eines in einem niedrigen Interesse entworfenen und ausgeführten Betruges, das Werk eines Charlatans, der von Hunger gedrückt, aller Ideen baar war, und auf eine grobe Leichtgläubigkeit es abgesehen hatte. Diese zwei Bücher sind, um es noch ein Mal zu sagen, das Werk mehrer Generationen. Was für einen Werth die Lehren, welche sie enthalten, auch haben mögen, so werden sie immer als ein Monument langer und ausdauernder Anstrengungen der intellectuellen Freiheit inmitten eines Volkes und zu einer Zeit, in denen der religiöse Despotismus mit allem Nachdrucke seine Macht gebrauchte, aufbewahrt zu werden verdienen. Für uns aber sind ihre gerechten Ansprüche noch höher: wie wir es bereits gesagt haben und wie man auch bald davon überzeugt sein wird, ist das System, welches sie enthalten, an und für sich, sowohl wegen seines Ursprungs als wegen des Einflusses, den es geübt hat, ein sehr bedeutungsvolles Factum in der Geschichte des menschlichen Denkens.

---

[1]) נהירין ליה שבילי דשמיא כשבילי דנהרדעי.

Zweite Abtheilung.

Erstes Capitel.

Von der Lehre, welche in den kabbalistischen Werken enthalten ist. — Analyse des Sefer Jezira.

Die zwei Werke allein, welche wir, ungeachtet der Leichtgläubigkeit der Einen und des Skepticismus der Andern, für die echten schriftlichen Denkmale der Kabbala anerkannt haben, werden uns das nöthige Material zur Darstellung dieser Lehre liefern. Nur selten, wenn die Dunkelheit des Textes nämlich es erheischen wird, werden wir auch die Commentare und die neuern Traditionen hinzutreten lassen Allein die zahllosen Bruchstücke, aus denen diese Werke zusammengesetzt sind, und welche ohne Auswahl und Sichtung verschiedenen Epochen entlehnt sind, tragen keineswegs einen gleichförmigen Character. Diese bilden blos das mythologische System aus, dessen wesentlichste Elemente sich schon im Buche Jiob und in den Visionen Jesaja's finden; sie zeigen uns in einem Reichthum von Details die Rechte der Engel und Dämonen, und beziehen sich auf Ideen, die schon zu lange populär waren, als daß sie einer Wissenschaft angehören sollten, die gleich bei ihrem Entstehen für ein schreckliches und heiliges Geheimniß gehalten worden. Jene, die unstreitig die spätesten sind, stellen solche niedrige Neigungen und einen so engherzigen Pharisäismus dar, daß sie talmudischen,

Ueberlieferungen gleichen,*) die eben sowohl aus Stolz als aus Unwissenheit mit den Ansichten einer berühmten Secte unter einander gemengt wurden, deren bloßer Name eine götzendienerische Ehrfurcht einflößte. Jene endlich, welche die größte Zahl ausmachen, lehren uns, in ihrer Gesammtheit, das wahre System der alten Kabbalisten, und sind die Quelle, aus welcher alle, mehr oder minder von der Philosophie ihrer Zeit eingenommenen, Männer, die in den spätern Zeiten für die Schüler und Fortbildner des kabbalistischen Systemes gelten wollten, geschöpft haben. Doch müssen wir ausdrücklich bemerken, daß die Unterscheidung nur den Sohar betrifft. Was das „Buch der Schöpfung" anlangt, dessen Analyse wir zuerst vornehmen werden, so ist es zwar nicht umfangreich, trägt auch nicht immer unsern Geist in sehr hohe Regionen, ist aber doch eine gleichartige und höchst originelle Composition. Die Wolken, mit denen die Phantasie der Commentatoren es umgeben hat, werden sich von selbst zerstreuen, wenn wir, anstatt mit ihnen die Geheimnisse einer unaussprechlichen Weisheit darin zu suchen, es blos für die Anstrengung der Vernunft, im Momente ihres Erwachens, halten, um den Plan des Weltalls und das Band, welches alle Elemente, deren Vereinigung wir vor Augen haben, an ein gemeinsames Princip knüpft, aufzufinden.

Sowohl die Bibel als jedes andere religiöse Schriftwerk erklären die Welt und die Phänomene, deren Schauplatz sie ist, nie anders, als indem sie die Idee der Gottheit zum Stützpuncte nehmen und sich zum Dollmetscher des höchsten Willens und Gedankens machen. So sehen wir in der Genesis das Licht aus dem Nichts, durch das bloße Geheiß Jehova's hervorgehen; nachdem Jehova den Himmel und die Erde aus dem

*) Dieses Urtheil des Verfassers über den Talmud in Bausch und Bogen ist ungerecht. Der Talmud ist das Werk Vieler, und darf daher nicht die Schuld einzelner Verfasser büßen. Ferner müssen die verschiedenen Elemente desselben geschieden werden. Die Halacha ist die nothwendige Consequenz des Mosaismus im Lichte der Offenbarung betrachtet: die Hagada ist, wo sie mythisch-allegorisch-phantastisch erscheint, ein Kind des Orientalismus überhaupt. — Nur wenn eine unpartheiische Kritik an die Foliobände des Talmuds Hand anlegen wird, wird ein begründetes Urtheil über denselben möglich sein. D. Uebers.

Chaos hervorgerufen, wird er der Richter seines Werkes und findet es seiner Weisheit würdig; um die Erde zu beleuchten, hängt er an das Firmament Sonne, Mond und Sterne. Wenn er Staub nimmt und einen Lebenshauch hinein bläst, um dann das letzte und schönste seiner Geschöpfe aus seinen Händen hervorgehen zu lassen, so hat er uns sein Vorhaben, einen Menschen in seinem Ebenbilde zu schaffen, bereits angezeigt. — In dem Werke, über welches wir einen Bericht zu erstatten versuchen, wird ein ganz entgegengesetzter Weg eingeschlagen, und diese Verschiedenheit ist von großer Bedeutung, wenn sie zum ersten Male in der intellectuellen Geschichte eines Volkes erscheint; durch das Schauspiel der Welt erhebt man sich zur Idee der Gottheit: durch die Einheit, welche in den Werken der Schöpfung herrscht, wird sowohl die Einheit als die Weisheit des Schöpfers erwiesen. Dies ist, wie wir es schon früher gesagt haben, die Ursache, warum das ganze Buch, so zu sagen, nur ein Monolog ist, der dem Patriarchen Abraham in den Mund gelegt wird; man setzt nämlich voraus, daß die Betrachtungen, welche es enthält, diejenigen sind, welche den Vater der Hebräer vom Gestirndienst zur Verehrung des Ewigen geführt haben. Der von uns so eben bezeichnete Character tritt so deutlich hervor, daß er schon von einem Schriftsteller des 12. Jahrhunderts bemerkt und sehr richtig erklärt wurde. „Das Sefer Jezira," sagt Jehuda ha-Levi, „lehrt das Dasein eines einzigen Gottes durch Dinge, in denen einerseits Mannigfaltigkeit und Vielheit, andrerseits aber Einheit und Harmonie herrscht; diese Uebereinstimmung kann blos von dem Einen kommen, der sie gemacht hat". [1]) Bis hierher ist Alles noch vollkommen dem Verfahren der Vernunft angemessen; aber anstatt im Weltall den Gesetzen nachzuspüren, die es regieren, um dann in eben diesen Gesetzen den Gedanken und die Weisheit Gottes zu lesen, strebt man vielmehr, eine grobsinnliche Analogie zwischen den Dingen und den Zeichen des Denkens, oder den Mitteln, durch welche die Weisheit unter den Menschen vernehmlich wird und sich erhält, aufzustellen. Bevor wir weiter schreiten, müssen wir die Bemerkung machen, daß der Mysticismus, in welcher Zeit

[1]) Kusari, IV, 25.

und in welcher Form er sich auch manifestire, eine übermäßige Wichtigkeit Allem, was äußerlich die Thätigkeiten des Geistes darstellt, beilege, und es ist noch nicht lange, daß ein unter uns (den Franzosen) sehr bekannter Schriftsteller hat beweisen wollen, daß die Schreibekunst keine menschliche Erfindung, sondern ein Geschenk der Offenbarung sei.[1]) Hier handelt es sich um die 22 Buchstaben des hebräischen Alfabets und um die zehn Grundzahlen, die, ihren eigenen Werth behaltend, noch dazu dienen, alle übrigen auszudrücken. Unter einen gemeinsamen Gesichtspunct gebracht, werden diese zwei Arten von Zeichen die zweiunddreißig „wundervollen Bahnen" genannt, „mit welchen," nach dem Texte, „der Ewige, der Herr Zebaot, der Gott Israel's, der lebendige Gott, der König des Weltalls, der barmherzige und gnädige Gott, der Erhabene, der in Ewigkeit thronet, dessen Name hoch und heilig ist, seinen Namen gegründet hat."[2]) Zu diesen zweiunddreißig Bahnen der Weisheit, die mit den subtilen und in eine ganz andere Klasse gehörenden Unterscheidungen, welche die modernen Kabbalisten[3]) an ihre Stelle gesetzt haben, nicht verwechselt werden dürfen, müssen noch drei andere Formen hinzugefügt werden, die durch drei Ausdrücke bezeichnet werden, deren Sinn zweifelhaft ist, die aber sicher, wenigstens durch ihre grammaticalische Entstehung, eine große Aehnlichkeit mit den griechischen Bezeichnungen für das Subject, das Object und den Act des Denkens haben.[4]) Wir glauben, schon vorher bewiesen zu haben, daß diese losgerissenen Worte nicht in den Text gehören. Doch können wir nicht mit Stillschweigen übergehen, daß der spanische Schriftsteller *) sie ganz anders und zwar auf eine Weise aufgefaßt,

---

[1]) Hr. v. Bonald, Recherches philosoph., C. 3. — S. auch Hr v. Maistre, Soirées de Saint-Pétersbourg, B. 2, S. 112 ff.

[2]) Erstes Capitel, erste Mischna.

[3]) Einleitung zum Commentar des Abraham ben Dior über das „Sefer Jezira", Mant. Ausg.

[4]) בספר וספר וספור, erstes Capitel, erster Satz.

*) Jehuda ha-Levi aus Andalusien schrieb sein religions-philosophisches Werk „Kusari" in arabischer Sprache, welches von J-

die weder dem allgemeinen Character des Buches, noch den Gesetzen der Etymologie widerstrebt. Folgendermaßen drückt er sich hierüber aus: „Durch das Wort Sefar **) soll die Abmessung und Abwägung ***) der erschaffenen Dinge bezeichnet werden; denn die Abmessung, daß nämlich ein Körper zu dem, wozu er geschaffen, gehörig angeordnet und proportionirt sei, kann nicht ohne Anwendung der Zahlen stattfinden; und sowohl Messen als Wägen, sowohl das Verhältniß der Bewegungen, als die Anordnung der Musik geschieht alles durch Zahlen. Das zweite Wort Sippur soll das Wort und die Stimme bezeichnen, und zwar das göttliche Wort, die Stimme des lebendigen Gottes, durch welche allein das Dasein der äußern und innern Form der Dinge hervorgerufen wird, wie es heißt: Und Gott sprach: es werde Licht und es ward Licht. Das dritte Wort Sefer bedeutet Schrift. Die Schrift Gottes sind seine Schöpfungen; das Wort Gottes ist dessen Schrift; der Gedanke Gottes ist dessen Wort. So sind Gedanke, Wort und Schrift bei Gott nur Eines, während sie beim Menschen drei Dinge sind." [1]) Diese Deutung hat übrigens das Verdienst, das sie jenes seltsame System, das die Idee mit allgemein bekannten Symbolen verwechselt, um dieselbe einigermaßen sowohl im Ganzen als in den verschiedenen Theilen des Weltalls sichtbar hervortreten zu lassen, so sehr sie es auch veredelt, ziemlich gut characterisirt.

---

huda Ibn Tibbon in's Hebräische übersetzt wurde. Nach der hebräischen Uebersetzung verfertigte Abendana eine spanische, Burtorf eine lateinische und in neuester Zeit begannen die H. H. D. Cassel und Dr. Jolowicz eine deutsche Uebersetzung, von der bis jetzt zwei Lieferungen erschienen sind. D. Uebers.

**) Die drei Worte סְפָר, סִפּוּר, סֵפֶר, bedeuten nämlich nach dem Verfasser des Kusari: Zahl, Sprechen (Erzählen), Schrift. D. Uebers.

***) Unrichtig ist Abendana's Uebersetzung der beiden Worte des Textes השיעור והמשקל durch „la cantidad y el peso" — welche er auch dann bei der Uebersetzung der Worte והמשורה והמשקל gebraucht. — Es würde hier zu weit führen, indem nämlich auf das Arabische zurückgegangen werden müßte, wenn dies erörtert werden sollte. D. Uebers.

1) Kausari IV, 25.

Unter dem Namen Sefirot, die anderswo eine so große Rolle spielen, aber hier zum ersten Mal in der Sprache der Kabbala erscheinen, werden zuerst die zehn Zahlen oder „abstracten Zählungen" [1]) genannt. Sie gelten für die allgemeinsten, und daher wesentlichsten Formen alles Daseienden, und wenn ich mich so ausdrücken darf, für die Kategorien des Weltalls. Wir meinen nämlich, daß man, nach den Vorstellungen, deren Erklärer wir sind, immer die Zahl Zehn finden muß, so die ersten Elemente oder die unveränderlichen Principien der Welt — von welchem Gesichtspuncte man auch ausgehen mag — aufgesucht werden. „Es giebt zehn Sefirot; zehn und nicht neun; zehn und nicht elf; suche in deiner Weisheit und in deiner Einsicht, sie zu begreifen; denn deine Untersuchungen, deine Speculationen, dein Denken und deine Phantasie haben es immer mit diesen zu thun; stelle die Dinge auf ihr Princip, und setze den Schöpfer auf seine Basis". [2]) Mit andern Worten, sowohl die göttliche Thätigkeit als das Dasein der Welt zeigen sich dem Verstande unter dieser abstracten Form der zehn Zahlen, von denen jede etwas Unendliches, sei es in Beziehung auf Raum, Zeit oder irgend ein anderes Attribut, repräsentirt. So fassen wir wenigstens folgenden Satz (Mischna) auf: „Für die zehn Sefirot giebt es weder in der Zukunft noch in der Vergangenheit, weder im Guten noch im Bösen; weder in der Höhe noch in der Tiefe, weder im Orient noch im Occident, weder im Süden noch im Norden, ein Ende". [3]) Es muß bemerkt werden, daß die verschiedenen Anschauungen, unter denen das Unendliche betrachtet wird, gerade zehn sind, nicht mehr und nicht weniger;

---

[1]) עֶשֶׂר סְפִירוֹת בְּלִי מָה. Schon dieser Ausdruck allein, sowie die näheren Entwickelungen desselben machen diese Deutung nöthig, und lassen einen andern Sinn, wie den der „Sphäre", der auf das griechische σφαῖρα gegründet wird, oder die Bedeutung „Glanz", die durch Saphir (סַפִּיר) ausgedrückt wird, nicht zu. Das Buch Rasiël ist ungeachtet der Extravaganzen, die es enthält, bei diesem Puncte der Wahrheit nahe gekommen. כָּל הַחֲשָׁבוֹנוֹת כְּלוּלוֹת בְּלִי מָה לְשׁוֹן סְתִימָה, Rasiël, Amst. Ausg., Bl. 8 b.

[2]) Erstes Cap., 9. Satz.

[3]) Erstes Cap., 4. Satz

diese Stelle zeigt uns demnach nicht allein den Character der zehn Sefirot, sondern wir ersehen auch daraus, welchen Principien, welchen Elementen sie entsprechen. Da diese verschiedenen Gesichtspuncte, obwohl immer je zwei und zwei, einander entgegengesetzt werden, dennoch einer einzigen Idee, einem einzigen Unendlichen angehören, so wird noch hinzugesetzt: „Die zehn Sefirot sind gleich der Zahl der zehn Finger, immer fünf gegen fünf; aber in ihrer Mitte ist das Bündniß der Einheit".[1]) Die letzten Worte liefern uns zugleich die Erklärung und den Beweis für alles Vorhergehende

Diese Auffassungsweise der zehn Sefirot hat, wenn man auch die Beziehungen, welche die äußern Dinge zu einander bieten, gerade nicht unberücksicht läßt, dennoch einen höchst abstracten und metaphysischen Charakter. Wenn wir sie einer strengen Analyse unterwerfen wollten, so könnten wir die Gedanken von Zeit, Raum und einer unveränderlichen Ordnung, ohne die es, selbst im Kreise der Sinne, weder Gutes noch Böses giebt, darin finden. Allein hier folgt eine etwas verschiedene Aufzählung, die, wenigstens dem Anscheine nach, den sinnlichen Elementen einen größern Theil zuweist. Wir werden uns mit der Uebersetzung begnügen: „Die erste der Sefirot, **Eins**, ist der Geist des lebendigen Gottes; gepriesen sei sein Name, gepriesen sei der Name dessen, der in Ewigkeit thronet. Geist, Stimme und Wort, dies ist der heilige Geist".

„**Zwei** ist der Hauch, der vom Geiste kommt;[2]) in ihn

---

[1]) Erstes Cap., 3. Satz.

[2]) Hebräisch: רוח מרוח. Dasselbe Wort bedeutet sowohl Geist als Hauch; wir hätten daher eben so gut sagen können „der Geist, der vom Geiste kommt". Allein dann müßte man im folgenden Satze annehmen, daß der Geist das Wasser erzeugt habe, was gewiß nicht so zu billigen ist als die Uebersetzung, die wir gewählt. Ferner bezeichnet die erste Zahl nicht Gott selber, sondern den Geist Gottes; die zweite kann daher nur der Ausdruck dieses Geistes, der Hauch oder der Athem sein, in welchen die zweiundzwanzig Buchstaben sich gleichsam am Ende auflösen. Von diesem Gesichtspuncte aus betrachtet kann die Luft, die von den Regionen des Geistes nicht allzusehr entfernt ist, unter die drei himmlischen Elemente gezählt werden, die in den folgenden Capiteln so bestimmt bezeichnet werden.

hat er eingegraben und eingehauen die zweiundzwanzig Buchstaben, die blos einen einzigen Hauch ausmachen".

„Drei ist das Wasser, das vom Hauch oder vom Winde kommt. In dasselbe hat er Finsterniß und Leere, Schlamm und Koth eingegraben, hat es in Gestalt eines Beetes ausgedehnt, in Gestalt einer Mauer ausgehauen, in Gestalt eines Daches bedeckt".

„Vier ist das Feuer; das vom Wasser kommt, und aus welchem Gott den Thron seiner Herrlichkeit, die himmlischen Räder (Ofanim, die Serafim und die dienenden Engel gemacht hat. Aus diesen dreien hat er seine Wohnung gegründet, wie es heißt: „Er macht Winde zu seinen Boten, flammendes Feuer zu seinen Dienern". Die übrigen sechs Zahlen stellen die verschiedenen äußersten Enden der Welt, d. h. die vier Hauptpuncte,*) dann die Höhe und Tiefe dar. Diese Extremitäten haben auch in den verschiedenen Zusammensetzungen, welche aus den drei ersten Buchstaben des Wortes Jehova (יהוה gebildet werden können, ihre Sinnbilder.[1])

So sind, abgesehen von den verschiedenen Puncten, die im Raume unterschieden werden können und die an und für sich nichts Reales besitzen, alle Elemente, aus denen diese Welt besteht, eines aus dem andern hervorgegangen, indem sie, je nachdem sie sich von ihrer gemeinsamen Quelle, dem heiligen Geiste, entfernten, immer mehr und mehr materiell wurden. Ist es nun nicht dies, was man die Lehre von der Emanation nennt? Ist es nicht diese Lehre, welche den gewöhnlichen Glauben, daß die Welt aus Nichts geschaffen worden sei läugnet? Folgende Worte werden vielleicht dazu beitragen, uns aus der Ungewißheit zu ziehen: „Das Ende der zehn Sefirot ist an deren Anfang geknüpft, wie die Flamme an den Feuerbrand gebunden ist, denn der Herr ist immer, und es giebt keinen zweiten.**) Was sind nun vor Gott die Zahlen und Worte?"[2]) Damit wir

*) Ost, West, Nord und Süd. D. Uebers.

[1]) Erstes Cap., von der 9. bis zur 12 Mischna.

**) Wörtlich: Und vor Gott was kannst du zählen? D. Uebers.

[2]) Satz 5.

wissen sollen, daß es sich hier um ein wichtges Geheimniß handelt, das uns gegen uns selbst Verschwiegenheit gebietet, wird gleich darauf hinzugefügt: „Schließe deinen Mund, um nicht zu reden, und dein Herz, um nicht darüber nachzudenken; und wenn dein Herz dir entschlüpft, führe es an seine Stelle zurück; denn dazu ward das Bündniß geschlossen.[1]) Ich vermuthe, daß man durch die letzten Worte auf irgend einen Schwur anspielen will, der bei den Kabbalisten gebräuchlich war, um ihre Principien der Kenntniß der Menge zu entziehen. Was die erste dieser beiden Stellen anlangt, so wird die in ihr enthaltene Vergleichung häufig im Sohar wiederholt; wir finden sie dort weiter ausgedehnt, entwickelt und sowohl auf Gott als auf die Seele angewandt. Dazu kommt noch, daß die Entstehung der Dinge auf dem Wege der Emanation, in allen Zeiten und in allen Sphären des Seins, sowohl im Bewußtsein als in der äußern Natur, durch das Strahlen der Flamme oder des Lichtes dargestellt worden ist.

Zu dieser Theorie kommt, wenn wir jedoch nicht eine mehr scheinbare als wirkliche Unterscheidung machen, noch eine andere, die eine glänzendere Carriere in der Welt gemacht hat, und die hier mit einem bemerkenswerthen Character auftritt; es ist nämlich die Lehre vom Logos, vom Worte Gottes, das mit dessen Geiste identificirt, und nicht blos als die absolute Form, sondern auch als das producirende Element und sogar als die Substanz des Weltalls betrachtet wird. In der That handelt es sich hier nicht, wie in der aramäischen Uebersetzung des Onkelos, um den Anthromorphismus zu vermeiden, überall den Gedanken oder die göttliche Inspiration für Gott selbst zu setzen, wenn er in den biblischen Erzählungen wie eine menschliche Person zu reden kommt; das Buch, welches wir vor Augen haben, behauptet ausdrücklich, und zwar in einem kurzen, aber dennoch klaren Stile, daß der heilige Geist, oder der Geist des lebendigen Gottes, durch die Stimme und das Wort, ein und dasselbe Ding bildet; daß er nach und nach alle Elemente der physischen Natur gleichsam aus seinem Schooße hervorgehen ließ; endlich ist er nicht blos, was man in der Aristotelischen Sprache das

[1]) Erstes Cap. 6. Satz.

materielle Princip der Dinge nennen würde; er ist das zur Welt gewordene Wort. Uebrigens müssen wir uns erinnern, daß in diesem Theile der Kabbala blos von der Welt, und nicht vom Menschen oder von der Menschheit die Rede ist.

Alle diese Betrachtungen über die zehn Grundzahlen nehmen in dem „Buch der Schöpfung" eine sehr ausgezeichnete Stelle ein. Man sieht leicht ein, daß sie auf die Welt im Allgemeinen angewandt werden, und daß sie mehr auf die Substanz, als auf die Form sich beziehen. In denjenigen, welche uns vorliegen, werden die verschiedenen Theile der Welt unter einander verglichen, bestrebt man sich, sie unter ein gemeinsames Gesetz zurückzubringen, wie man sie früher in ein gemeinsames Princip hat auflösen wollen; es wird endlich darin mehr Aufmerksamkeit der Form als der Substanz zugewandt. Sie haben die zweiundzwanzig Buchstaben des hebräischen Alfabets zur Basis. Allein man muß an die außerordentlich wichtige Rolle denken, die, schon in der ersten Abtheilung, diesen äußern Zeichen des Gedankens beigelegt wird. Betrachtet man die Buchstaben blos von Seiten der Laute, welche sie darstellen, so stehen sie, um mich so auszudrücken, auf der Grenze der geistigen und der physischen Welt; denn wenn sie einerseits in ein einziges sinnliches Element, in den Hauch oder die Luft nämlich, sich auflösen, sind sie andrerseits die Zeichen, welche keine Sprache entbehren kann, und daher die einzig mögliche oder unveränderliche Form des Geistes. Weder das System im Ganzen noch der buchstäbliche Sinn erlauben uns, folgende, bereits oben angeführten Worte anders zu erklären: „Die Zahl Zwei (oder das zweite Princip des Weltalls) ist die Luft, welche vom Geiste kommt; in den Hauch sind die zweiundzwanzig Buchstaben eingegraben und eingehauen, welche, zusammengenommen, doch nur einen einzigen Hauch bilden". So haben, durch eine seltsame Combination, der aber eine gewisse Größe nicht abgesprochen werden kann, und die sich wenigstens erklären läßt, die einfachsten Articulationen der menschlichen Stimme, die Zeichen des Alfabets hier eine Rolle, die ganz derjenigen gleicht, welche die Ideen in der Platonischen Philosophie haben. An ihrem Dasein, an dem Eindruck, den sie in den Dingen zurücklassen, wird eine höchste Intelligenz in dem Weltall und in allen dessen Theilen erkannt; sie sind es endlich, vermittelst deren

der heilige Geist in der Natur sich offenbart. „Vermittelst der zweiundzwanzig Buchstaben, hat Gott, indem er ihnen eine Form und eine Gestalt gegeben, und sie auf verschiedene Weise vertauscht und zusammengesetzt, die Seele alles dessen, was gebildet ward und was gebildet werden wird, gemacht. [1]) Auf dieselben Buchstaben hat auch der Heilige, dessen Name gepriesen sei, seinen erhabenen und heiligen Namen gegründet". [2])

Die Buchstaben werden in verschiedene Klassen eingetheilt, die man die „drei Mütter", die „sieben doppelten" und die „zwölf einfachen" [3]) nennt. Für das Ziel, das wir verfolgen, ist es ganz ohne Nutzen, den Grund dieser sonderbaren Benennungen anzugeben. [4]) Uebrigens wird die Function der Buchstaben von der so eben dargestellten Eintheilung der Zahlen, welche aus denselben hervorgehen, gänzlich verdrängt; oder, um uns deutlicher auszudrücken, die Zahlen Drei, Sieben und Zwölf werden per fas et nefas in folgenden drei Regionen der Natur nachgewiesen: 1. in der Schöpfung der Welt im Allgemeinen; 2. in der Eintheilung des Jahres oder der Zeit, deren vorzüglichste Einheit das Jahr bildet; 3. in der Bildung des Menschen. Wir finden hier, obgleich es nicht explicite ausgedrückt wird, die Idee des Makrokosmos und des Mi-

---

1) עשרים ושתים אותיות חקקן חצבן שקלן והמירן צרפן יצר בהן נפש כל היצור ונפש כל העתיד לצור Cap. 2, Satz 2.

2) אלו כ״ב אותיות שבהם יסד הקב״ה שמו מרום וקדוש.

3) כ״ב אותיות יסוד שלוש אמות ושבע כפולות ושתים עשרה פשוטות, Cap. 2, Satz 1.

4) Die einfachen (Buchst.) stellen nur Einen Laut dar; die doppelten drücken zwei, nämlich einen weichen und einen harten aus. Zur ersten Klasse gehören folgende Buchstaben : הוז חטי לן סעצק. Die letzte wird durch die beiden Wörter; בגד כפרת dargestellt. Im Worte אמש sind endlich die drei Mütter vereinigt, von denen der Buchstabe ש, der ein zischender Laut ist, das Feuer darstellt; der zweite, der ein stummer ist, stellt das Wasser dar; der erste endlich, der in einer leisen Aspiration besteht, ist das Symbol der Luft. *)

*) Auch darf nicht unerwähnt bleiben, daß א der erste Buchstaben in אויר (Luft), מ der erste Buchstabe in מים (Wasser), und ש der letzte Buchstabe in אש (Feuer) ist. Vergl. die 3. Mischna des 3. Abschnittes: שלש אמות אמש בעולם אויר מים אש. D. Uebers.

krokosmos, oder den Glauben, daß der Mensch blos ein Abbild und, so zu sagen, das Resumé des Weltalls ist.

In der Schöpfung der Welt im Allgemeinen stellen die Mütter, d. h. die Zahl Drei, die Elemente, Wasser, Luft und Feuer dar. Das Feuer ist die Substanz des Himmels; das Wasser, indem es sich verdichtete, ist die der Erde geworden; zwischen diese beiden feindlichen Principien endlich tritt die Luft, welche sie, indem sie die Herrschaft über dieselben übt, trennt und aussöhnt. [1]) In der Eintheilung des Jahres erinnert uns dasselbe Zeichen an die drei Hauptjahreszeiten: an den Sommer, der dem Feuer entspricht; an den Winter, den, im Orient, im Allgemeinen der Regen und die Herrschaft des Wassers bezeichnen, und an die gemäßigte Jahreszeit, die durch die Vereinigung des Frühlings und des Herbstes entsteht. In der Bildung des menschlichen Körpers endlich besteht die Dreiheit aus dem Kopfe, dem Herzen oder der Brust, dem Bauche oder dem Magen. [2]) Wenn ich nicht irre, so hat ein moderner Arzt die Functionen dieser verschiedenen Organe „den Dreifuß des Lebens" genannt. Die Zahl Drei erscheint hier, wie in allen Combinationen des Mysticismus, als eine so nothwendige Form, daß man sie auch zum Symbol des moralischen Menschen gemacht hat, in wlechem man, nach dem Ausdrucke des Originals, unterscheidet, „die Wagschale der Schuld, die Wagschale des Verdienstes, und die Zunge der Gesetze entscheidet zwischen beiden". [3])

Durch die sieben doppelten (Buchstaben) werden die Gegensätze oder wenigstens diejenigen Dinge der Welt dargestellt, welche zu entgegengesetzten Zwecken dienen können. Es giebt sieben Planeten im Weltall, die bald einen guten, bald einen übeln Einfluß ausüben; es giebt sieben Tage und sieben Nächte in der Woche; es giebt in unserm eigenen Körper sieben Thore, welche die Augen, die Ohren, die Nasenlöcher und der Mund sind. Endlich ist die Zahl Sieben

---

[1]) 3. Cap., 3. Satz.

[2]) 3. Cap., 4. Satz.

[3]) אמש יסודן כף חובה וכף זכות ולשון חוק מכריע בנתיים Cap. 3, Satz 1.

auch die Zahl der glücklichen und unglücklichen Ereignisse, die den Menschen begegnen können.[1]) Allein diese Classification ist, wie man es auch erwarten muß, zu willkürlich, als daß sie in dieser Analyse einen Platz verdienen sollte.

Die zwölf einfachen (Buchstaben), die wir noch zu besprechen haben, entsprechen den zwölf Zeichen des Zodiak's, den zwölf Monaten des Jahres, den vorzüglichsten Theilen des menschlichen Körpers und den wichtigsten Eigenschaften unserer Natur. Diese letztern, welche allein auf unser Interesse vielleicht Anspruch machen können, sind das Gesicht, das Gehör, der Geruch, das Sprechen, die Nahrung, der eheliche Umgang, die Thätigkeit oder das Tasten, das Umhergehen, der Zorn, das Lachen, das Denken und der Schlaf.[2]) Wie man sieht, so ist hier der Forschungsgeist in seinem ersten Auftreten: und wenn uns auch oft bald sein Verfahren, bald seine Resultate überraschen, so ist dies gerade ein Beweis seiner Originalität.

Die materielle Form des Geistes, welche durch die zweiundzwanzig Buchstaben des Alfabets dargestellt wird, ist demnach zugleich die Form alles Seienden; denn außer (extra) dem Menschen, dem Weltall und der Zeit, kann man nur den Unendlichen wahrnehmen; diese drei Reiche werden auch die treuen Zeugen der Wahrheit genannt.[3]) Jedes derselben bildet, ungeachtet der Mannigfaltigkeit, die wir darin bemerkt haben, ein System, das sein Centrum und auch einigermaßen seine Hierarchie hat: „denn“, sagt der Text, „die Einheit herrscht über Drei, Drei über Sieben, Sieben über Zwölf; jeder Theil des Systems aber kann von den übrigen nicht getrennt werden.“[4]) Das Centrum des Weltalls ist der himmlische Drache; die Umwälzung des Zodiak's ist die Basis der Jahre; das Herz ist das Centrum des Menschen. Der Erste gleicht einem König auf seinem Throne; die Zweite einem König, der unter seinen Unter-

---

[1]) 4. Cap., 1., 2., 3. Satz.

[2]) 5. Cap., 1. und 2. Satz.

[3]) עדים נאמנים עולם שנה נפש, Cap. 6, Satz 1.

[4]) אחד על גבי שלשה. שלשה על גבי שבעה. שבעה על גבי שנים עשר, Cap. 6, Satz 3.

thanen lebt; das Dritte einem König im Kriege. [1]) Wir glauben, daß diese Vergleichung auf die vollkommene Regelmäßigkeit, die im Weltall herrscht, und auf die Gegensätze, die, unbeschadet seiner Einheit, im Menschen sind, hindeutet. Und wirklich wird hinzugefügt, daß die zwölf Hauptorgane, aus denen unser Körper besteht, „stehen gegen einander, wie in einer Schlachtordnung; drei dienen der Liebe, drei erzeugen Haß; drei verleihen Leben, drei rufen den Tod herbei. [2]) Das Böse findet sich daher dem Guten gegenüber, und vom Bösen kommt nur das Böse, sowie das Gute nur das Gute erzeugt. Es wird aber sogleich die Bemerkung hinzugefügt, daß das eine ohne das andere nicht begriffen werden könnte. Ueber diesen drei Systemen endlich, über dem Menschen, dem Weltall und der Zeit, über den Buchstaben sowie über den Zahlen oder Sefirot „ist der Herr, der treue König, der über Alles herrscht von seiner heiligen Wohnung und von Ewigkeit zu Ewigkeit". [3]) Nach diesen Worten, mit denen eigentlich das Buch zu Ende ist, folgt jener, gleichsam dramatischer Ausgang, von dem wir schon vorher gesprochen haben, und der darin besteht, daß Abraham vom Götzendienste zur Verehrung des wahren Gottes bekehrt wird.

Das letzte Wort dieses Systems ist die Entfernung jeder Art des Dualismus durch die Setzung der absoluten Einheit: sowohl des Dualismus der heidnischen Philosophie, welche die Materie für eine ewige Substanz hielt, deren Gesetze mit dem göttlichen Willen nicht immer harmoniren, als auch desjenigen der Bibel, die zwar, durch die Idee der Schöpfung, im göttlichen Willen und demnach im unendlichen Wesen den einzigen Grund, den einzigen wahrhaften Ursprung der Welt erblickt, die aber eben dadurch jene zwei Wesen, das Weltall und Gott, als

---

[1]) תלי בעולם כמלך על כסאו. גלגל בשנה כמלך במדינה. לב בנפש כמלך במלחמה, Cap. 6, Satz 2.

[2]) שנים עשר עומדים במלחמה שלשה אוהבים שלשה שונאים שלשה מחיים שלשה ממיתים, Cap. 6, Satz 2,

[3]) אל מלך נאמן מושל בכולם ממעון קדשו ועד עדי עד. Da diese Stelle früher auf die zehn Sefirot angewandt wurde, so befindet sich nur ein Theil derselben an dem bezeichneten Orte. Die letzten fünf Wörter sind weggelassen.

zwei absolut von einander unterschiedene Substanzen betrachtet. In der That erscheint Gott, nach dem Sefer Iezira, das ihn als das unendliche, und daher auch unerklärliche Wesen, das ihn in unbeschränkter Macht und unbeschränkter Dauer erkennt, über, aber nicht außer (extra) den Zahlen und Buchstaben, d. h. den Principien und Gesetzen, welche wir in der Welt wahrnehmen: jedes Element entspringt aus einem höheren Elemente, und alle haben im Worte oder im heiligen Geiste ihre gemeinsame Quelle. In dem Worte finden wir auch die unveränderlichen Zeichen des Gedankens, die auf irgend eine Weise in allen Sphären des Daseins wieder erscheinen, und durch welche Alles, was da ist, der Ausdruck eines und desselben Planes wird. Und dieses Wort selbst, die erste der Zahlen, das erhabenste aller Wesen, die wir erklären können, was ist es anders, als die erhabenste und absoluteste aller göttlichen Manifestationen, d. h. der Gedanke oder die höchste Intelligenz? So ist Gott, im erhabensten Sinne, zugleich die Materie und die Form der Welt. Er ist nicht blos diese Materie und diese Form; sondern Nichts existirt oder kann existiren außer (extra) ihm; seine Substanz liegt allen Wesen zum Grunde; und alle tragen das Gepräge, alle sind die Symbole seiner Intelligenz.

Diese so kühne, dem Anscheine nach, den Principien, aus denen sie hervorgeht, fremde Consequenz, ist die Grundlage der Lehre, welche im Sohar dargestellt wird. Allein der Gang, der dort befolgt wird, ist ganz verschieden von dem, der sich soeben vor unsern Augen entwickelt hat: anstatt sich nach und nach, durch die Vergleichung der besondern Formen und der untergeordneten Principien dieser Welt, zum höchsten Principie, zur allgemeinen Form, und endlich zur absoluten Einheit zu erheben, wird dieses letzte Resultat an die Spitze gestellt; es wird vorausgesetzt, und bei jeder Gelegenheit als unbestrittenes Axiom zu Hilfe gerufen; man rollt es gleichsam in seiner ganzen Ausdehnung aus, während man es zugleich in einem geheimnißvollern und strahlernden Lichte zeigt. Zwar fehlt, durch die äußere Form des Werkes, das Band, welches zwischen den, auf diese Weise sich herausstellenden Consequenzen sein könnte, nichtsdestoweniger aber ist der synthetische Character, der darin herrscht, eutlich und sichtbar. Man kann daher sagen, daß das „Buch

des Glanzes" gerade bei dem Puncte anfängt, mit welchem das der „Schöpfung" endigt: der Schluß des einen bildet die Vordersätze des andern. Eine zweite Verschiedenheit, die noch mehr hervorgehoben zu werden verdient, trennt diese beiden Werke von einander. und findet in einem allgemeinen Gesetze des menschlichen Geistes seine Erklärung; wir werden nämlich an die Stelle der Buchstaben und Zahlen, die inneren Formen, die unveränderlichen Begriffe des Denkens, mit einem Worte die Ideen in der weitesten und edelsten Bedeutung dieses Wortes, treten sehen. Das göttliche Wort (λόγος) wird, anstatt sich ausschließlich in der Natur zu manifestiren, vorzüglich im Menschen und im Verstande zum Vorschein kommen; es wird der „urbildliche" oder „himmlische Mensch, אדם עלאי אדם קדמון, heißen. In einigen Fragmenten endlich, deren hohes Alter nicht bestritten werden kann, werden wir sehen, daß, der absoluten Einheit unbeschadet, der Gedanke selbst für die allgemeine Substanz genommen, und die regelmäßige Entwickelung dieser Macht an die Stelle der grobsinnlichen Theorie der Emanation gesetzt wird. Wir sind weit entfernt von dem thörichten Gedanken, das jetzt in Deutschland herrschende System bei den alten Hebräern ganz wiederfinden zu wollen; allein dies behaupten wir ohne Furcht, und hoffen, es bald zu beweisen, daß das Princip jenes Systems, ja sogar die Ausdrücke, welche von der Hegel'schen Schule ausschließlich gebraucht werden, in diesen der Vergessenheit anheimgefallenen Traditionen, die wir wieder an das Tageslicht hervorzuziehen versuchen, sich finden. Diese Umbildung, welche wir in der Kabbala bezeichnen, dieser Uebergang vom Symbol zur Idee, geht in allen bedeutenden philosophischen oder religiösen Systemen, in allen großen Gedankenoperationen des menschlichen Geistes vor sich. Sehen wir nicht so, im Rationalismus, die verschiedenen Sprachformen, mit denen sich fast die ganze aristotelische Logik beschäftigt, in der Kant'schen zu constitutiven und unveränderlichen Formen des Denkens werden? Ist nicht so, im Idealismus, der erhabenen Lehre Plato's das Zahlensystem Pythagoras' vorhergegangen? Hat man nicht so, in einer andern Sphäre, alle Menschen aus einem und demselben Blute hervorgehen lassen? Hat man ihre Brüderschaft nicht früher im Fleische, als in der

Gleichheit ihrer Rechte und ihrer Pflichten, oder in der Einheit ihrer Natur und ihrer Aufgabe gefunden? Es ist hier nicht der Ort, dieses allgemeine Factum weiter durchzuführen: doch glauben wir, die Verwandschaft des Sefer Jezira mit dem Werke begreiflich gemacht zu haben, das sowohl umfangreicher [1]) als wichtiger ist, und dessen wesentlichen Inhalt wir sogleich mittheilen wollen.

Zweites Capitel.

Analyse des Sohar. — Allegorische Methode der Kabbalisten.

Da die Autoren, welche an der Gestaltung des Sohar mitgewirkt haben, uns ihre Gedanken in der schlichtesten und unlogischsten Form, in der eines bloßen Commentars über die fünf Bücher Mose, darbieten, so ist es uns erlaubt, ohne in Beziehung auf sie des Mangels an Achtung und Treue beschuldigt werden zu können, denjenigen Plan zu befolgen, den wir für den passendsten hielten. Doch vor Allem ist es nöthig, zu wissen, wie sie die Erklärung der heiligen Schrift verstehen; wie sie dazu gelangen, in ihr eine Stütze zu suchen, während sie doch in demselben Augenblicke sich am meisten von ihr entfernen; denn darin besteht, wie wir bereits bemerkt haben, ihre Auslegungs-Methode; und überhaupt kennt der symbolische Mysticismus keine andere Basis. Hier möge über diesen Punct ihr eigenes Urtheil folgen: „Wehe dem Menschen, der da sagt, daß die Lehre gewöhnliche Erzählungen und alltägliche Worte liefern will! Denn, wenn es sich so verhielte, so könnten wir auch in unserer Zeit eine Lehre in alltäglichen Worten verfassen, die noch weit mehr Lob verdienen würde. Wenn sie gewöhnliche Worte liefern wollte, so brauchten wir nur den Gesetzgebern der Erde, bei denen man weit erhabenere Worte findet, zu fol-

[1]) In der Amsterd. Ausg. besteht der Sohar aus drei Bänden in gr. 8., von denen jeder beinahe sechs hundert Seiten in rabbinischer Schrift, und daher sehr fein und sehr enge gedruckt, umfaßt.

gen, um eine Lehre verfassen zu können [1]). Wir müssen daher glauben, daß jedes Wort der Lehre einen erhabenen Sinn und ein höheres Geheimniß in sich schließe. Die Erzählungen der Lehre sind das Kleid der Lehre. Wehe demjenigen, der das Kleid für die Lehre selbst nimmt! In diesem Sinne hat David gesagt: „Oeffne meine Augen, auf daß ich die Wunder deiner Lehre betrachte, d. h. was unter dem Kleide der Lehre verborgen liegt. Es giebt thörichte Menschen, welche, so sie einen schön gekleideten Menschen sehen, auf nichts Anderes, als auf das Kleid ihre Blicke richten, und es für den Körper halten *), während die Seele noch werthvoller ist. Die Lehre hat ebenfalls einen Körper. Es giebt Gebote, die man den Körper der Lehre nennen könnte. Dieser Körper hüllt sich in Kleider, welche die gewöhnlichen Erzählungen sind. Die Einfältigen sehen nur auf das Kleid, d. h. auf die Erzählungen der Lehre; mehr wissen sie nicht. Die Unterrichteten aber sehen nicht auf das Kleid, sondern auf das, was das Kleid einhüllt. Die Weisen endlich, die Diener des höchsten Königs, Jene, welche die Höhen des Sinai bewohnen, sehen nur auf die Seele, welche die Wurzel alles Uebrigen, welche die Lehre selbst ist; und in der zukünftigen Welt sind sie bestimmt, die Seele dieser Seele, welche in der Lehre athmet, anzuschauen." [2]) Durch diese, — ob aufrichtig gemeinte oder nicht, lassen wir dahin gestellt sein — Annahme

---

[1]) אי לאחזאה מלי דעלמא אפילו אינון קפסירי דעלמא אית בינייהו מילין עלאין יתיר' אי הכי ניזיל אבתרייהו ונעביד מנייהו אורייתא. Da der Text zu groß ist, um ihn ganz anzuführen, so mußten wir eine Auswahl treffen.

*) Der Verfasser hat hier den Text treu übersetzt, so wie ich in dieser Stelle das franz. Original wörtlich übertragen habe. Allein ich glaube, daß der Text des Sohar hier corrumpirt ist, indem nämlich im Beispiele selbst ein Widerspruch entsteht, wie jeder denkende Lehrer leicht einsehen wird. Ich würde daher das im Texte stehende חשיבו דההוא לבושא — wo nämlich חשיבו als Verbum steht — in das Nomen חשיבות verwandeln, und den Satz nicht auf die thörichten Menschen beziehen, sondern den Sohar selbst ihn ausrufen lassen. Diese Conjectur wird von dem folgenden חשיבות דגופא נשמתא noch unterstützt. D. Uebers.

[2]) Sohar, 3. Th., Bl. 152 b, Abschn. בהעלותך.

eines geheimen Sinnes, der den Profanen unbekannt blieb, haben sich die Kabbalisten über die historischen Thatsachen und die positiven Gesetze, welche die Schrift ausmachen, hinweggesetzt. Dies war auch das einzige Mittel, der ungeschmälerten Freiheit gewiß zu sein, ohne mit der religiösen Autorität öffentlich zu brechen; und vielleicht bedurften sie auch dessen, um ihr eigenes Gewissen zu beruhigen. In folgenden Zeilen finden wir denselben Geist in einer noch bemerkenswerthern Form ausgedrückt: „Wenn die Lehre blos aus gewöhnlichen Worten und Erzählungen bestände, z. B. den Worten Esau's, Hagar's, Laban's, der Eselin Bileam's und Bileam's selber, warum würde sie die Lehre der Wahrheit, die vollkommene Lehre, das treue Zeugniß Gottes heißen? Warum würde sie mehr denn Gold und Perlen geschätzt werden? Dem ist aber nicht so; jedes Wort birgt einen erhabenen Sinn in sich; jede Erzählung enthält mehr als die Begebenheit, welche sie zu berichten scheint. Diese heilige und erhabene Lehre ist die wahre Lehre [1]). Es ist nicht ohne Interesse, wenn wir in den Werken eines Kirchenvaters dieselbe Anschauungsweise und beinahe dieselben Ausdrücke finden: „Wenn wir uns," sagt Origenes, „an die Buchstaben halten und was im Gesetz geschrieben steht, nach der Weise der Juden oder des Volkes auffassen müßten, so würde ich erröthen, laut zu bekennen, daß Gott es ist, der diese Gesetze gegeben hat; es würden dann die Gesetze der Menschen, z. B. der Römer, Athenienser, Lakedämonier vortrefflicher und vernünftiger scheinen [2])."

„Wem", sagt derselbe Schriftsteller, „wem, der gesunden Menschenverstand besitzt, ich bitte dich, wird der Ausspruch einleuchten, daß der erste, zweite und dritte Tag, bei denen doch Morgen und Abend genannt wird, ohne Sonne, Mond und Sterne gewesen seien; ja daß am ersten Tage noch kein Himmel

---

1) ודאי אורייתא קדישא עלאה איהי אורייתא דקשוט, 3 Th., Bl. 149 b.

2) Si adsideamus litterae et secundùm hoc vel quod Judaeis, vel quod vulgo videtur, accipiamus quae in lege scripta sunt, erubesco dicere et confiteri quia tales leges dederit Deus; videbuntur enim magis elegantes et rationabiles hominum leges, verbi gratiâ, vel Romanorum, vel Atheniensium, vel Lacedaemoniorum. Homil. 7. in Levit.

war? Wo wird man einen so beschränkten Menschen finden, der da glauben sollte, daß Gott, gleich einem Ackersmann, Bäume in das Paradies, in den Eden, der gegen Morgen lag, gesetzt habe; daß er einen Lebensbaum gepflanzt habe, der dem, der von ihm aß, Leben gab, und einen andern Baum, der dem von ihm Essenden das Wissen des Guten und Bösen mittheilte? Ich glaube, daß Jedermann diese Dinge für Bilder halten muß, unter denen ein geheimer Sinn verborgen liegt". [1]) Endlich unterscheidet er auch eine historische, moralische und mystische Auffassung, nur anstatt das Bild von dem Kleide zu gebrauchen, vergleicht er die erste mit dem Körper, die zweite mit der Seele, und die dritte mit dem Geiste. [2]) Um diese willkürlichen Erklärungen wenigstens in ein scheinbares Verhältniß zum heiligen Buchstaben zu bringen, nahmen die alten Kabbalisten manchmal ihre Zuflucht zu künstlichen Mitteln, [3]) die man im Sohar zwar sehr selten findet, die aber dafür bei den spätern Kabbalisten eine große Stelle und großes Ansehen erlangt haben. Da diese Mittel nun, schon ihrem Wesen nach, gar kein Interesse verdienen, da sie nie einer wichtigen Idee zum Stützpunct dienen, und da sie endlich schon

---

[1]) Cuinam quaeso sensum habenti convenienter videbitur dictum quod dies prima, et secunda et tertia, in quibus et vespera nominatur et mane, fuerint sine sole, et sine lunâ, et sine stellis; prima autem dies sine coelo? Quis verò ità idiotes invenitur ut putet, velut hominem quemdam agricolam, Deum plantasse arbores in Paradiso, in Eden, contrà orientem, et arborem vitae plantasse in eo, ita ut manducans quis ex ea arbore vitam percipiat? et rursùs ex aliâ manducans arbore, boni et mali scientiam capiat? etc., περὶ ἀρχῶν, l. 4, c. 2, Huet, Origeniana, S. 167.

[2]) Triplicem in Scripturis divinis intelligentiae modum, historicum, moralem, et mysticum: unde et corpus inesse et animam ac spiritum intelleximus. Homil. 5. in Levit.

[3]) Dieser Mittel giebt es drei: eines, גימטריא, besteht darin, daß an die Stelle eines Wortes ein anderes von gleichem Zahlenwerthe gesetzt wird; ein anderes, נוטריקון, macht jeden einzelnen Buchstaben eines Wortes zum Anfangsbuchstaben eines andern Wortes; durch das letzte endlich, תמורה, wird der Werth der Buchstaben vertauscht; man setzt z. B. für den ersten den letzten Buchstaben und so umgekehrt. Sieh' Reuchlin, de Arte cabalistica; Wolf, Bibliotheca hebr. II. B.; Basnage, Histoire des Juifs u. s. w.

von sehr Vielen besprochen worden, so übergehen wir sie mit Stillschweigen, um desto schneller zum eigentlichen Gegenstande unserer Forschungen zu gelangen, zu der Lehre nämlich, welche die Frucht dieser verborgenen Selbständigkeit ist, welche die Einheit und die Basis dieser scheinbaren Commentare bildet.

Zuvörderst werden wir uns bestreben, die Natur Gottes und seiner Attribute, nach den ältesten Fragmenten des Sohar darzustellen. Wir werden dann ihre Ideen über — ich will nicht sagen die Schöpfung, sondern — die Bildung der Wesen im Allgemeinen, oder das Verhältniß Gottes zur Welt, auseinander setzen. Endlich werden wir uns mit dem Menschen beschäftigen, wir werden zeigen, wie man ihn von dessen verschiedenen Gesichtspuncten aus auffaßt; wie man dessen Ursprung, Natur und Schicksale erklärt. Wir halten diesen Gang nicht blos für den einfachsten und passendsten: wir glauben auch, wie wir es weiter oben bemerkt haben, daß der vorherrschende Character des Systems ihn uns auferlegt.

Drittes Capitel.

Fortsetzung der Analyse des Sohar. — Ansicht der Kabbalisten über die Natur Gottes.

Die Kabbalisten sprechen von Gott auf zweierlei Weise, die aber der Einheit ihres Denkens keinen Abbruch thut. Wenn sie ihn definiren, wenn sie dessen Attribute unterscheiden und uns eine klare, bestimmte Vorstellung von dessen Natur geben wollen, so ist ihre Sprache die der Metaphysik; sie ist so deutlich, wie es nur solche Materien und das Idiom, in dem sie vorgetragen werden, zulassen. Manchmal aber stellen sie die Gottheit blos als ein Wesen dar, das nicht ganz begriffen werden könne, das erhaben sei über die Formen, in welche unsere Phantasie es kleidet. In dem letztern Falle sind alle ihre Ausdrücke poetisch und bildlich, und sie bekämpfen gewissermaßen die Phantasie durch die Waffen der Phantasie: da werden alle Anstrengungen gemacht, um den Anthropomorphismus zu zerstören, indem sie ihn nämlich auf eine so übermäßige Weise

übertreiben, daß dem erschreckten Geiste keine Vergleichung mehr übrig bleibt, und er gezwungen wird, in der Idee des Unendlichen einen Ruhepunct zu suchen. Das „Buch des Geheimnisses“ ist ganz in diesem Stile geschrieben; da aber die Allegorien, welche es gebraucht, sehr oft räthselhaft sind, so wollen wir lieber, um das Gesagte zu bestätigen, eine Stelle aus der Idra Rabba [1]) anführen. Simon ben Jochai hat seine Schüler um sich versammelt. Er sagt ihnen, daß es Zeit sei, für den Herrn zu arbeiten, d. h. den wahren Sinn der Lehre bekannt zu machen, daß seine Tage gezählt, die Arbeiten wenig sind, und die Stimme des Gläubigers, die Stimme des Herrn, immer dringender wird.*) Er ließ sie schwören, daß sie die Geheimnisse, welche er ihnen jetzt anvertrauen will, nicht entweihen werden.**) Hierauf gingen sie auf's Feld und setzten sich unter schattige Bäume. Simon wollte die feierliche Stille durch seine Rede unterbrechen, „als sie eine Stimme hörten, und ihre Kniee aneinander schlugen.***) Was war das für eine Stimme? Es war die Stimme der himmlischen Versammlung, die zusammen trat. Rabbi Simon rief freudenvoll aus: Herr, ich habe deine Stimme vernommen,[2]) ich werde aber nicht, gleich jenem Propheten, hinzufügen: Ich fürchte; denn es ist keine Zeit der Furcht, sondern

---

[1]) Diese beiden Wörter bedeuten die „große Versammlung“, weil das durch sie bezeichnete Fragment die Gespräche Simon ben Jochai's umfaßt, die er in der Mitte seiner Schüler, die sich um ihn versammelt, hielt. Als der Tod ihre Zahl später auf sieben vermindert, so bildeten sie die „kleine Versammlung“ (אדרא זוטא), an welche Simon ben Jochai sich vor seinem Tode wendet.

*) Im Texte: יומין זעירין ומארי' דחובה דחיק כרוזא מארי כל יומא ומחצדי חקלא זעירין אינון. Vergl. R. Tarfan's Ausspruch in Abot: היום קצר והמלאכה מרובה והפועלים עצלים ובעל הבית דוחק. D. Uebers.

**) Die Stelle: פתח ואמר (ר' שמעון בן יוחאי) ארור האיש אשר יעשה פסל ומסכה מעשה ידי חרש ושם בסתר וענו כל העם ואמרו אמן zeigt deutlich darauf hin, daß die Schilderung Gottes nicht sinnlich aufgefaßt werden dürfe. D. Uebers.

***) nach Dan. 5, 6. וארכובתן דא לדא נקשן. D. Uebers.

[2]) Chabakkuk, 3, 1.

der Liebe, wie es geschrieben steht: Und du sollst den Ewigen, deinen Gott lieben". [1]) Nach dieser Einleitung, der es weder an Feierlichkeit noch an Interesse fehlt, folgt eine lange, durchaus allegorische Beschreibung der göttlichen Größe. Hier sind einige Züge daraus: „Er ist der Alte der Alten, das Geheimniß der Geheimnisse, der Verborgene der Verborgenen. Er hat eine Gestalt, die ihm eigen ist, indem er uns vorzugsweise als der Greis, als der Alte der Alten, als der Verborgene unter den Verborgenen erscheint Allein in der Gestalt, unter welcher wir ihn kennen, bleibt er dennoch unbekannt. Sein Kleid ist weiß und sein Aussehen ist das eines unverhüllten Gesichtes. [2]) Er sitzt auf einem Funken-Throne, den er seinem Willen unterwirft. Das weiße Licht strahlt über ein Mal hundert tausend Welten. Dieses weiße Licht wird das Erbe der Gerechten in der zukünftigen Welt sein."

„Aus seinem Schedel gehen jährlich dreizehn tausend Myriaden Welten hervor, die ihren Unterhalt von ihm erhalten und auf ihn sich stützen. Aus diesem Schedel quillt Thau hervor, das sein Haupt anfüllt, und dieser Thau wird die Todten zu einem neuen Leben erwecken. Darum steht geschrieben: Wie Thau des Lichtes ist dein Licht. Dieser Thau ist auch die Nahrung der größten Heiligen. Er (der Thau) ist das Manna, das man für die Gerechten im künftigen Leben bereitet Er fließt auf das Feld der heiligen Früchte. [3]) Dieser Thau sieht weiß wie der Diamant **) aus, dessen Farben alle Farben enthält .... Die Länge dieses Gesichtes, von den äußersten Puncten des Schedels an, ist d e von drei hundert siebenzig tausend Myriaden

---

[1]) Sohar, 3 Th., Bl. 128 b.

[2]) Ich konnte keinen andern Sinn in den beiden Wörtern בוסיטא דאנפוי finden. *)

*) Vielleicht ist eine andere Leseart בוצינא דאנפוי, in dem Sinne eines strahlenden, glänzenden Gesichts, vorzuziehen

D. Uebers.

[3]) So werden nämlich die Jünger der Kabbala genannt.

**) Passender wäre בדולחא, gleich dem hebr. בדולח, hier mit „Krystall" übersetzt. Vergl. Kimchi zu Jesaja, 3, 19, Jizchaki zu Deutr, 11, 7.

Welten, und dies wird „das lange Gesicht" genannt; denn so ist der Name des Alten der Alten. [1])

Wir würden uns aber von der Wahrheit entfernen, wenn wir den Glauben erregen sollten, daß der übrige Theil nach diesem Beispiele beurtheilt werden müsse. Die Sonderbarkeit, Künstelei und jene Gewohnheit des Orients, die Allegorie bis zur Spitzfindigkeit zu misbrauchen, haben hier einen größern Antheil, als die Würde und Erhabenheit. So wird das blendende, lichte Haupt, durch welches der ewige Feuerherd des Seins und Wissens dargestellt wird, gewissermaßen zum Gegenstande eines anatomischen Studiums; weder die Stirne noch das Gesicht, weder die Augen noch das Gehirn, weder die Haare noch der Bart bleiben unerwähnt; Alles giebt Gelegenheit, Zahlen und Verhältnisse auszusprechen, die auf das Unendliche hinweisen.) Dies ist es offenbar, was den Kabbalisten den Vorwurf des Anthromorphismus und des Materialismus, den einige neuere Schriftsteller ihnen gemacht haben, zugezogen hat. Allein weder der Vorwurf noch die Form, die ihn hervorgerufen, verdienen es, daß wir uns länger bei ihnen aufhalten sollen. Wir wollen daher einige jener Fragmente zu übersetzen versuchen, in denen derselbe Gegenstand auf eine sowohl für die Philosophie als für die Geschichte des menschlichen Geistes interessante Weise behandelt wird. Das erste, was wir anführen werden, bildet ein vollständiges, ziemlich umfangreiches Ganzes, und das schon deßwegen unsere Aufmerksamkeit verdient. Unter dem Vorwande, den wahren Sinn jener Worte Jesaja's: „Mit wem könnt ihr mich vergleichen, dem ich gliche?" zu zeigen, erklärt es uns die Entstehung der zehn Sefirot, oder der Haupteigenschaften und der Natur Gottes, als er sich noch in seiner eigenen Substanz verborgen hielt. „Bevor er irgend eine Gestalt dieser Welt geschaffen, bevor er irgend ein Bild hervorgebracht,

---

[1]) Dieses lange oder große Gesicht ist, wie wir bald sehen werden, nichts Anderes, als die göttliche Substanz oder die erste Sefira.

[2]) Ib. supr., Bl., 129 a u. b, 130 a u. b. Die Beschreibung des Bartes und der Haare allein nimmt einen sehr beträchtlichen Platz in der Idra Rabba ein.

[3]) Jesaja, 40, 25.

war er allein, ohne Bild und ohne mit etwas Anderem Aehnlichkeit zu haben. Wer könnte ihn nun begreifen, wie er vor der Schöpfung gewesen, da er gestaltlos war? Es ist daher auch verboten, ihn unter irgend einem Bilde, unter irgend einer Gestalt, ja sogar durch seinen heiligen Namen, durch einen Buchstaben oder durch einen Punct darzustellen. Darauf zeigen auch folgende Worte hin: Ihr habet eine Gestalt gesehen, als der Ewige mit euch sprach; [1]) d. h. ihr habet nichts gesehen, das ihr unter irgend einer Gestalt oder einem Bilde darstellen könntet. Nachdem er aber die Gestalt des himmlischen Menschen, אדם עלאה, geschaffen hatte, bediente er sich desselben wie eines Wagens, מרכבה, um herabzusteigen; er wollte nach dieser Gestalt genannt werden, welche der heilige Name Jehova ist; er wollte, daß man ihn nach seinen Attributen, nach jedem Attribute besonders kenne, und er ließ sich Gott der Gnade, Gott der Gerechtigkeit, Allmächtiger, Gott Zebaot und der Seiende nennen. Er beabsichtigte dadurch, daß man seine Eigenschaften kenne, und wisse, wie seine Gnade und Barmherzigkeit sich sowohl auf die Welt als auf die Handlungen erstrecken. Denn hätte er nicht sein Licht über alle seine Geschöpfe ausgebreitet, wie könnten wir ihn kennen? Wie könnte in Erfüllung gehen: Die Welt ist voll seiner Herrlichkeit? [2]) Wehe dem, der ihn selbst mit dessen eigenen Attributen vergleicht! Geschweige denn mit einem Menschen, der von der Erde gekommen und dem Tode anheimfällt. Man muß ihn erhaben über alle Geschöpfe und alle Attribute denken. Wenn man ihn nun aller dieser Dinge entkleidet, wenn man weder ein Attribut, noch ein Bild, noch eine Figur gelassen, so gleichet das Uebrige einem Meere; denn die Gewässer des Meeres sind an und für sich grenzen- und formlos; nur wenn sie sich über die Erde verbreiten, wird ein Bild, דמיון, hervorgebracht. Wir können nun folgende Rechnung machen: die Quelle der Meereswasser und der Wasserstrahl, der aus ihr hervorgeht, um sich weiter zu verbreiten, sind zwei. Dann bildet sich ein großer Wasserbehälter, wie wenn man eine große Höhlung gräbt; dieser

---

[1]) Deutr., 4, 15.

[2]) Jesaja, 6, 2.

Wasserbehälter wird Meer genannt, und ist das dritte. Diese unermeßliche Tiefe theilt sich in sieben Bäche, die sieben langen Gefäßen gleichen. Die Quelle, der Wasserstrahl, das Meer und die sieben Bäche sind zusammen zehn. Und wenn der Meister diese Gefäße, die er gemacht, zerbricht, so kehren die Wasser zur Quelle zurück, und es bleiben blos die Trümmer dieser Gefäße, ausgetrocknet und ohne Wasser zurück. Auf diese Weise hat die Ursache der Ursachen die zehn Sefirot geschaffen. Die Krone ist die Quelle, aus der ein unendliches Licht hervorströmt, und daher kommt der Name des „Unendlichen" אין סוף, En-Sof, wodurch die höchste Ursache bezeichnet wird; denn da hat sie weder Form noch Gestalt; da giebt es weder ein Mittel, sie zu begreifen, noch eine Weise, sie zu kennen. Darum heißt es auch: Denke nicht nach über das, was vor dir verborgen ist. [1]) Dann entsteht ein Gefäß, das so klein wie ein Punct (wie der Buchstabe י), das aber vom göttlichen Lichte erfüllt wird: dies ist die Quelle der Weisheit, die Weisheit selber, nach der die höchste Ursache, „weiser Gott" sich nennen ließ. Hierauf machte sie ein großes Gefäß gleich dem Meere; dies wurde der Verstand genannt; daher kommt der Name „verständiger Gott". Doch muß bemerkt werden, daß Gott verständig und weise durch sich selbst ist; denn die Weisheit verdient ihren Namen nicht durch sich selbst, sondern durch den Weisen, der sie mit dem Lichte, das aus ihm geflossen, erfüllt hat; sowie der Verstand nicht durch sich selbst, sondern durch ihn begriffen werden kann, der verständig ist und ihn mit seiner eigenen Substanz erfüllt hat. Gott brauchte sich nur zurückzuziehen, und er wäre ausgetrocknet. Dies ist auch der Sinn solgender Worte: die Wasser sind aus dem Meere geschwunden, und das Bett wird trocken und dürre. [2]) Endlich theilt sich das Meer in sieben Bäche, und es gehen die sieben kostbaren Gefäße hervor, die man die Gnade oder die Größe, das Gericht oder die Stärke, die Schönheit, den Triumph, die Glorie, das Reich und den Grund oder die Basis nennt. *),

[1]) Ben Sirach, 3, 2.

[2]) Ijob, 14, 2.

*) Gewöhnlich wird der „Grund" (יסוד) als die vorletzte, und das „Reich" (מלכות) als die letzte Sefira angenommen. D. Uebers.

Darum wird er der Große oder der Gnädige, der Starke, der Herrliche, der Gott der Siege, der Schöpfer, dem aller Ruhm gebührt, und die Basis aller Dinge genannt. Auf das letzte Attribut stützen sich alle andern, sowie die Welten. Endlich ist er auch der König des Weltalls; denn Alles ist in seiner Macht: er kann die Zahl der Gefäße vermindern und das Licht, das hervorströmt, vermehren, oder das Gegentheil bewirken, je nachdem es ihm beliebt". [1]) Alles, was die Kabbalisten über die Natur Gottes gedacht haben, liegt fast in diesem Texte kurz zusammengefaßt. Allein dieser muß selbst in jenen Geistern, die mit den metaphysischen Problemen und Systemen noch so sehr vertraut sind, eine große Verwirrung erregen. Einerseits müßte man ihn näher und weitläufig entwickeln; andrerseits aber wäre es nützlich, jedes der Principien, welche er enthält, in einer zugleich substantiellern und kürzern Form darzustellen. Um dieses doppelte Ziel zu erreichen, ohne die historische Wahrheit zu gefährden, ohne Furcht, unser Denken an die Stelle desjenigen zu setzen, dessen Organ wir sein wollen, werden wir die Stelle, die man so eben gelesen hat, auf eine kleine Anzahl Fundamentalsätze zurückführen, von denen jeder durch andere Auszüge aus dem Sohar beleuchtet und gerechtfertigt werden soll.

1. Gott ist, vor Allem, das unendliche Wesen; er kann daher weder als die Gesammtheit der Wesen, noch als die Summe seiner eigenen Attribute angesehen werden. Ohne diese Attribute aber und die Folgen, die aus ihnen resultiren, d. h. ohne eine bestimmte Form, bleibt es stets unmöglich, ihn zu begreifen oder ihn zu kennen. Dieses Princip ist deutlich genug ausgedrückt, wenn gesagt wird, „daß Gott vor der Schöpfung ohne Gestalt war, indem er Nichts glich, und daß ihn in diesem Zustande kein Verstand erfassen konnte". Da wir uns aber nicht auf dieses Zeugniß allein beschränken wollen, so glauben wir, daß man denselben Gedanken ohne Schwierigkeit in folgenden Worten wiederfinden wird: „Bevor Gott sich manifestirt hatte, als alle Dinge noch in ihm verborgen lagen, war er der Verborgenste unter allen Verborgenen. Da hatte er nur den Namen, der die Frage ausdrückt. Er bildete zuerst einen unmerkbaren Punct:

---

[1]) Sohar, 2 Th., Bl. 42 b. und 43 a, Abschn. בא אל פרעה.

dies war sein eigenes Denken; dann fing er an, mit seinem Denken eine geheimnißvolle und heilige Gestalt zu machen; endlich bedeckte er sie mit einem reichen und glänzenden Kleide; wir meinen nämlich das Weltall, dessen Name mit dem Namen Gottes zusammenfällt [1]. Folgendes liest man in der Idra Suta (der kleinen Versammlung), deren Wichtigkeit wir mehr als ein Mal hervorgehoben haben: „Der Alte der Alten ist auch der Unbekannte der Unbekannten; er trennt sich von Allem, und ist nicht getrennt; denn Alles vereinigt sich mit ihm, wie er sich wieder mit Allem vereinigt; er ist Alles. Er hat eine Gestalt, und hat auch keine. Er nahm eine Gestalt an, als er das All hervorrief*); er hat zuerst aus seiner Gestalt zehn Lichter hervorgehen lassen, die durch ihn leuchten und nach allen Seiten hin ein helles Licht verbreiten: so sendet ein Leuchtthurm seine glänzenden Strahlen nach allen Seiten. Der Alte der Alten, der Unbekannte der Unbekannten ist ein hoher Leuchtthurm, den man blos an dem glänzenden Lichte erkennt, das uns in solcher Fülle entgegen leuchtet. Dieses Licht wird der heilige Name genannt". [2])

2. Die zehn Sefirot, durch welche das unendliche Wesen sich zuerst manifestirte, sind nichts Anderes, als die Attribute, die an und für sich keine substanzielle Realität haben; in jedem dieser Attribute ist die göttliche Substanz ganz repräsentirt, und zusammengenommen machen sie die erste, vollständigste und höchste aller göttlichen Manifestationen aus. Diese

---

1) Sohar, 1. Th., Bl. 1 u. 2; 2. Th., Bl. 105 a. – In diesem Texte ist ein Wortspiel, das sich schwer wiedergeben läßt. Man will folgenden Vers erklären: Erhebet eure Augen gen Himmel, und sehet wer diese erschaffen hat? Nun erhält man den Namen Gottes, אלהים, wenn man die zwei hebräischen Wörter מי, welches das fragende Fürwort „wer" ausdrückt, und אלה, welches „diese" bedeutet, in ein Wort zusammenzieht. Da der Verfasser des Verses das Weltall bezeichnen wollte, so schließt man daraus, daß es von Gott unzertrennlich ist, indem beide einen einzigen Namen haben.

*) Dann folgt eigentlich im Sohar: ולא אתתקן בגין דלא שכיח. D. Uebers.

2) לא טמיר ולא אתגליא כהדין נהורא דמתפשטן ואיכון אקרון שמא קדישא, 3. Th. 288 a, Idra Suta.

heißt der urbildliche oder der himmlische Mensch, אדם עלאה, אדם קדמון; sie ist die Gestalt, welche auf dem geheimnißvollen Wagen Ezechiel's sitzt, und von der der irdische Mensch, wie wir bald sehen werden, blos eine schwache Copie ist. „Die Gestalt des Menschen", sagt Simon ben Jochai seinen Schülern, „ist das Abbild alles dessen, was im Himmel oben und auf der Erde unten ist; darum hat sie der Alte der Alten zu seiner eigenen Gestalt gewählt.[1]) Keine Gestalt, keine Welt konnte vor der menschlichen Gestalt da sein; denn sie enthält Alles, und Alles, was ist, besteht nur durch sie; wäre sie nicht, so wäre auch keine Welt, denn so steht geschrieben: der Ewige hat mit Weisheit die Erde gegründet[2]) Man muß aber den obern Menschen אדם דלעילא, vom untern Menschen, אדם דלתתא, unterscheiden, denn der eine würde ohne den andern nicht bestehen können. Auf dieser Menschengestalt beruht die Vollkommenheit des Glaubens**) in allen Dingen; sie ist auch jene Menschengestalt, die Ezechiël auf dem himmlischen Wagen gesehen; sie meinte auch Daniël, wenn er sagte:[3]) Und ich sah mit den Wolken des Himmels eine fast menschenähnliche Gestalt kommen, sie gelangte bis zum Alten der Tage, und sie brachten denselben vor ihn"[4]). Was man daher den himmlischen Menschen oder die erste göttliche Manifestation nennt, bedeutet soviel als die absolute Form alles Daseienden; die Quelle aller andern Formen, oder vielmehr aller Ideen; mit einem

---

[1]) דיוקנא דאדם הוי דיוקנא דעלאין ותתאין דאתכללו ביה ובגין דהאי דיוקנא כליל עלאין ותתאין אתקין עתיקא קדישא תקונוי ותקונא בהאי דיוקנא, 3. Th., Idra Rabba, Bl. 141 b, *)

*) Nicht 114, wie es — wahrscheinlich ein unverbesserter Druckfehler — im Originale heißt. D. Uebers.

[2]) Proverb., 3, 19.

**) Im Texte: מהימנותא, darum ich auch von der franz. Uebers. „loi", das durch אורייתא ausgedrückt wird, abgewichen bin. Vergl. auch meine Vorrede. D. Uebers.

[3]) Dan. 7, 13.

[4]) לאו משום דלא קאים דא בלא דא ואלמלא האי תקונא דאדם לא קאים עלמא דכתיב יי׳ בחכמה יסד ארץ וגו׳. אדם דלעילא ואיתימא אדם דלתתא בלחודוי לא אפקא 3. Th., Idra Rabba, Bl. 144 a.

Worte, den göttlichen Gedanken, der auch sonst der Λόγος oder das Wort genannt wird. Wir wollen damit keineswegs eine bloße Vermuthung, sondern ein historisches Factum ausgesprochen haben, dessen Richtigkeit man immer mehr einsehen wird, je weiter man in der Kenntniß dieses Systems wird fortschreiten. Doch wollen wir, bevor wir fortfahren, noch folgende Worte anführen: „Die Gestalt des Alten, der geheiligt sei, ist Eine Gestalt, welche alle übrigen Gestalten umfaßt. Sie ist die höchste und verborgene Weisheit, die alles Uebrige enthält". [1])

Die zehn Sephiroth sind, nach den Verfassern des Sohar, schon im A. T. durch eben so viele Gottesnamen ausgedrückt. [2]) Sie sind, wie wir es bereits bemerkt haben, die zehn mystischen Namen, von denen Hieronymus in seinem Briefe an Marcella spricht. Man wollte sie auch in der Mischna finden, die da sagt, daß Gott die Welt mit zehn Aussprüchen erschaffen hat (בעשרה מאמרות נברא העולם),*) oder durch eben so viele Klassen, die aus seinem gebietenden Worte emanirt sind. [3]) Obwohl alle gleich nothwendig sind, so geben uns doch die Attribute und Unterscheidungen, welche sie darstellen, nicht eine gleich erhabene Vorstellung von der göttlichen Natur, sondern sie zeigen uns dieselbe unter verschiedenen Anschauungen, die in der Sprache der Kabbalisten „Gesichter", פרצופין, אנפין,**) genannt werden. Simon ben Jochaï und seine Schüler gebrauchen häufig diese metaphorischen Ausdrücke; sie treiben aber keinen solchen Misbrauch damit, wie ihre spätern Nachfolger es thaten. Wir wollen bei diesem Puncte, der unstreitig

---

[1]) תקונא דעתיקא קדישא אתתקן בתקונא חד כללא דכל תקונין והיא חכמא עלאה סתימאה כללא דכל שאר 3. Th., Idra Suta, Bl. 288, a.

[2]) Sohar, 3. Th., Bl. 11, b.

***) Der Sinn dieser Mischna ist aber kein anderer, als daß die Rede ויאמר in Beziehung von Gott in der Schöpfungsgeschichte zehn Mal vorkommt. Vergl. Maimonides' Erklärung dieser Mischna.

D. Uebers.

[3]) Pirke Abot, 5. Abschn., 1. Mischna.

**) פרצופין ist mit אנפין identisch der Bedeutung nach; nur daß jenes griechischen Ursprunges (πρόσωπος), dieses ein echt. aram. Wort ist.

D. Uebers.

der wichtigste in der kabbalistischen Wissenschaft ist, ein wenig verweilen; und bevor wir den besondern Character einer jeden Sefira bestimmen, wollen wir noch einen Blick auf die allgemeine Frage, was das Wesen der Sefirot sei, werfen; wir werden in wenigen Worten die verschiedenen Meinungen auseinandersetzen, die unter den Jüngern der Kabbala über diese Frage sich gebildet haben.

Alle Kabbalisten haben folgende zwei Fragen aufgeworfen: erstens, warum sind Sefirot? Dann, was sind die Sefirot in ihrer Gesammtheit betrachtet, sei es in Beziehung auf sich selbst, sei es in Beziehung auf Gott? Was die erste Frage anlangt, so drücken sich die Texte im Sohar zu bestimmt darüber aus, als daß noch der mindeste Zweifel darüber walten könnte. Es giebt Sefirot, sowie es Gottesnamen giebt, indem diese und jene im Geiste mit einander verwechselt werden, indem jene die Ideen und Sachen sind, welche diese ausdrücken. Könnte nun Gott nicht genannt werden, oder würden die Namen, welche ihm beigelegt werden, nichts Reales bezeichnen, so würden nicht blos wir ihn nicht kennen, sondern er würde nicht einmal für sich selber da sein; denn er kann sich weder ohne Verstand begreifen, noch ohne Weisheit weise sein, noch ohne Macht handeln. — Die zweite Frage aber ist nicht von Allen auf gleiche Weise gelöst worden. Einige gingen von dem Principe aus, daß Gott unveränderlich ist, und sahen demnach in den Sefirot blos Werkzeuge der göttlichen Macht, Geschöpfe einer höhern Natur, die aber vom Urwesen total unterschieden sind. Es sind nämlich Jene, welche die Sprache der Kabbala mit dem Buchstaben des Gesetzes aussöhnen wollten.[1]) Andere haben, indem sie das alte Princip, daß aus Nichts auch Nichts entstehen könne, bis zu seinen letzten Consequenzen trieben, die zehn Sefirot mit der göttlichen Substanz ganz identificirt. Was der Sohar, En-Sof, d. h. der Unendliche selbst, nennt, ist nach ihnen die Gesammtheit der Sefirot, nichts mehr

---

[1]) An der Spitze dieser Partei steht der Verf. des Buches: טעמי מצות, die Ursachen der Gebote, Menachem Recanati, der am Anfange des 14. *) Jahrh. blühete.

*) Soll wohl heißen im 13. Jahrh., da er 1290 schon todt war! D. Uebers.

und nichts weniger; jede einzelne Sefira ist blos ein verschiedener Gesichtspunct des auf diese Weise begriffenen Unendlichen. 1) Zwischen diese beiden extremen Meinungen tritt ein weit gründlicheres, dem Geiste der ursprünglichen kabbalistischen Schriftwerke angemessneres System, dasjenige nämlich, welches die Sefirot weder als Werkzeuge, als Geschöpfe, und daher als von Gott unterschiedene Wesen betrachtet, noch sie mit Gott identificiren will. Hier folgen, dem Hauptinhalte nach, die Gedanken, auf welchen es beruht: Gott ist in den Sefirot gegenwärtig; sonst könnte er sich nicht durch sie manifestiren; allein er verharrt nicht ganz in ihnen; er ist mehr als das, was in diesen erhabenen Formen der Idee und des Seins von ihm sichtbar wird. Die zehn Sefirot können nie den Unendlichen, das En Sof, welches die Quelle aller dieser Formen ist, und das, in dieser Eigenschaft, keine hat, in sich begreifen: oder auch, um mich der gebräuchlichen Ausdrücke zu bedienen, während jede der Sefirot einen wohlbekannten Namen hat, hat es keinen und kann auch keinen haben. Gott bleibt daher immer das unaussprechliche, unbegreifliche, unendliche Wesen, das über alle Welten, die uns seine Gegenwart offenbaren, selbst über die Welt der Emanation, erhaben ist. Dadurch glaubt man auch dem Vorwurfe, die göttliche Unveränderlichkeit zu verkennen, zu entgehen: denn die Sefirot können mit eben so vielen Gefäßen von verschiedener Gestalt, oder mit Gläsern von verschiedener Farbe verglichen werden. Mit welchem Gefäße wir auch die absolute Wesenheit der Dinge messen wollen, so bleibt sie sich immer gleich; und das göttliche Licht verändert, eben so wenig wie das Sonnenlicht, seine Natur mit dem Orte, den es durchzieht. Dazu kommt noch, daß diese Gefäße und die Durchgangspuncte an und für sich keine positive Realität, keine ihnen eigene Existenz haben; sie stellen blos die Grenzen dar, in welche die höchste Wesenheit der Dinge sich selbst eingeschränkt hat, die verschiedenen Abstufungen der Finsterniß, in welche das göttliche Licht seinen unendlichen Glanz hat einhüllen wollen, um angeschaut werden zu können. Daher kommt es, daß man in jeder

---

1) Diese Meinung wird durch den Verf. des מגן דוד (oder Schild David's) vertreten.

Sefira zwei Elemente, oder vielmehr zwei verschiedene Anschauungen hat unterscheiden wollen: eine blos äußerliche, negative, welche den Körper, das sogenannte Gefäß (כלי) darstellt; und eine innerliche, positive, welche den Geist und das Licht repräsentirt. So nur konnte man von zerbrochenen Gefäßen*) sprechen, welche das göttliche Licht herausließen. Dieser Gesichtspunkt, der sowohl von Isaak Luria [1]) als von Mose Corduero [2]) angenommen und von dem Letztern sehr logisch und präcis dargestellt wurde, ist, um es noch ein Mal zu sagen, nach unserer Ansicht, der historisch richtigste, und würden wir uns auf denselben, als auf die Basis des ganzen metaphysischen Theiles der Kabbala, mit rückhaltlosem Vertrauen stützen. Nachdem wir so das allgemeine Princip nach der Autorität der Texte und der geschätztesten Commentatoren festgestellt haben, liegt es uns ob, die besondere Rolle einer jeden Sefira und die verschiedenen Arten, wie man alle nach Dreiheiten und Personen gruppirt hat, zu zeigen.

Die erste und höchste aller göttlichen Manifestationen, mit einem Worte, die erste Sefira, ist die Krone, כתר, die ihren Namen von der höchsten Stelle hat, welche sie von allen übrigen einnimmt. „Sie ist," sagt der Text, „das Princip aller Principien, die geheime Weisheit, die erhabenste Krone, mit der alle Diademe und alle Kronen geschmückt werden [3])." Sie ist nicht jene chaotische Totalität, ohne Gestalt und ohne Namen, jenes geheimnißvolle Etwas, das Allem, selbst den At-

*) שברי כלים. Es wird nämlich gesagt, daß das Licht der letztern drei obern Sefirot in die erstere der sieben untern und dann weiter in die übrigen in solcher Fülle strömte, daß sie zerbrachen.

D. Uebers.

1) S. Isaak Luria, Sefer Deruschim, (ספר דרושים), ad init. — Dieses Werk ist von Knorr v. Rosenroth übersetzt worden, und macht einen Bestandtheil der Kabbala denudata aus.

2) S. Pardes Rimonim (פרדס רמונים), Bl. 21, 22, 23 u. 24. Außer der Klarheit, die wir als ein Verdienst Corduero's anerkennen müssen, berichtet er auch treu und erörtert gründlich die Meinungen seiner Vorgänger und seiner Gegner.

3) כתרא עלאה כלילא דמתעטרין ביה כל עטרין וכתרין, Sohar, 3. Th. Bl. 288 b.

tributen vorhergegangen ist, jenes אין סוף. Sie stellt das Unendliche unterscheiden vom Endlichen, dar; der Name, der ihr in der h. Schr. entspricht, ist אהיה, ich bin, weil sie das absolute Sein ist; das Sein von einem Gesichtspuncte aus betrachtet, wo keine Analyse eindringen kann, wo keine Qualification möglich ist, wo sie aber in einem untheilbaren Puncte ganz vereinigt sind. Aus diesem Grunde hat man auch die erste Sefira den „Urpunct" oder den „Punct" schlechthin נקודה ראשונה, נקודה פשוטה genannt. „Als der Verborgene der Verborgenen sich manifestiren wollte, machte er zuerst einen Punct;[1]) so lange nicht dieser Lichtpunct aus seinem Schooße hervorgegangen war, war der Unendliche noch ganz unbekannt und verbreitete gar kein Licht."[2]) Dies haben die spätern Kabbalisten durch eine absolute Concentrirung Gottes auf seine eigene Substanz, צמצום, erklärt. Diese Concentrirung hat auch den Raum, die „Urluft," אויר קדמון, hervorgebracht, welche nicht ein wirklich leerer Raum, sondern ein gewisser, der Schöpfung nachstehender Grad von Licht ist. Aber eben deßwegen, daß Gott, in sich selbst zurückgezogen, von Allem, was endlich, begrenzt und determinirt ist,*) sich unterscheidet, daß man noch nicht sagen kann, was er ist, wird er durch ein Wort bezeichnet, das „Nichts" oder „Nicht-Etwas," אין, bedeutet. „Er wird so genannt", sagt die Idra Suta, „weil wir nicht wissen, und auch nicht gewußt werden kann, was in diesem Principe (Anfange) war; weil es für unsere Beschränktheit, ja selbst für die Weisheit unerreichbar ist".[3]) Wir können nicht die Bemerkung unterdrücken, daß man dieselbe Idee und fast dieselben Ausdrücke in einem der umfangreichsten und berühmtesten Sy-

[1]) בשעתא דסתימא דכל סתימין בעא לאתגלייא עבד ברישא נקודה חדא, Sohar, 1. Th., Bl. 2 a.

[2]) לא אתידע כלל עד דמגו דחיקו דבקיעותיה נהיר נקודה חדא, Sohar, 1. Th., Bl. 15 a.

*) Wem fällt nicht der Ausspruch Spinoza's im 50. Briefe ein: Determinatio negatio est. D. Uebers.

[3]) לא ידיע ולא אתידע מה דהוי ברישא דא דלא אתדבק בחכמתא ולא בסוכלתנו ובגין כך אקרי אין, 3 Th., Bl 288 b.

stalte, dessen unsre Zeit bei der Nachwelt sich rühmen kann, wiederfindet. „Das reine Seyn," sagt Hegel, „macht den Anfang, weil es sowohl reiner Gedanke, als das unbestimmte einfache Unmittelbare ist, der erste Anfang aber nichts Vermitteltes und weiter Bestimmtes sein kann. Dieses reine Seyn ist nun die reine Abstraction, damit das Absolut-Negative, welches, gleichfalls unmittelbar genommen, das Nichts ist". [1]) Endlich, um wieder zu unsern Kabbalisten zurückzukommen, macht die bloße Idee des Seins oder des Absoluten, wenn sie von einem Gesichtspuncte aus betrachtet wird, unter dem wir sie so eben angesehen haben, eine vollständige Gestalt, oder, um den gebräuchlichen Ausdruck zu gebrauchen, ein Haupt, ein Gesicht aus; sie nennen sie „das weiße Haupt", רישא חוורא, weil alle Farben, d. h. alle Begriffe, alle bestimmten Modi in ihr unter einander gemischt sind, oder den „Alten", עתיקא, weil sie die erste der Sefirot ist. Nur muß man in diesem letzten Falle sich hüten, sie mit dem „Alten der Alten", עתיקא דעתיקן, d. h. mit dem En-Sof selber zu verwechseln, gegen welches ihr glänzendes Licht Finsterniß ist. Allgemeiner aber wird sie durch die sonderbare Benennung „langes Gesicht" אריך אפים, bezeichnet; ohne Zweifel weil sie alle übrigen Qualificationen, alle intellectuellen und moralischen Attribute enthält, die man, aus gleichem Grunde, zum „kurzen Gesicht," זעיר אנפין, macht. [2]) „Das erste," sagt der Text, „ist der Alte, angeschaut von Gesicht zu Gesicht, es ist das oberste Haupt, die Quelle alles Lichts, der Anfang aller Weisheit, dessen Definition die Einheit ist". [4])

Aus dem Schooße dieser absoluten, von jeder Mannigfaltigkeit sowie von jeder relativen Einheit unterschiedenen Einheit, gehen zwei, dem Anscheine nach, entgegengesetzte, in Wirklichkeit

---

1) Hegel, Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften, §. 86 u. 87.

2) אצילות הכתר נקרא אריך אנפין והוא העולם הראשון והעולם שני הוא זעיר אנפין והוא כולל כל ח' ספירות שהם מהחכמה עד היסוד, Pardes Rimonim v. Mose Corduero, C. 3. Bl. 8.

3) וכד אסתכלו אנפוי באנפין דעתיקא קדישא כלא אריך אפים אקרי, Sohar, 3 Th., Bl. 292 b und 289 b.

aber unzertrennliche Principien gleichlaufend hervor: ein männliches, oder actives, welches die „Weisheit," חכמה, heißt; und ein weibliches, oder passives, das durch ein Wort bezeichnet wird, welches man gewöhnlich mit „Verstand" בינה, übersetzt. „Alles, was existirt," sagt der Text, „Alles, was der Alte, dessen Name geheiligt sei, gebildet hat, kann nur durch ein Männliches und ein Weibliches bestehen." [1]) Wir wollen bei dieser allgemeinen Form, der wir oft auf unserem Wege begegnen werden, nicht verweilen; wir glauben aber, daß sie sich hier auf das Subject und Object des Verstandes bezieht, welche man in einer höchst poetischen Sprache nicht deutlicher ausdrücken konnte. Die Weisheit wird auch der „Vater" genannt; denn sie hat, wie man sagt, alle Dinge erzeugt. Vermittelst der zweiunddreißig wundervollen Bahnen, durch welche sie sich im Weltall verbreitet, giebt sie Allem, was da ist, Gestalt und Maß. [2]) Der Verstand „ist die Mutter, wie geschrieben steht: Den Verstand sollst du Mutter nennen". [3]) Ohne den Gegensatz, den man als die allgemeine Bedingung des Daseins aufgestellt hat, aufzuheben, läßt man oft das weibliche oder passive Princip aus dem männlichen hervorgehen. [4]) Aus dieser geheimnißvollen und ewigen Vereinigung geht ein Sohn hervor, der, nach dem Ausdrucke des Originals, die Züge des Vaters und der Mutter annimmt, und so Beiden als Zeugniß dient. Dieser Sohn der Weisheit und des Verstandes, der, wegen seines zweifachen Antheils am Erbe, auch „Erstgeborner" genannt wird, ist die Erkenntniß oder das Wissen, דעת. Diese drei Personen enthalten und vereinigen in sich Alles, was da ist; sie aber sind wieder im weißen Haupte, im

---

[1]) בשעתא דעתיקא קדישא בעא לאתקנא כלא אתקין כעין דכר ונוקבא כלא אתקיים בדכר ונוקבא 3 Th., Bl. 290 a.

[2]) חכמה אב לאבהן האי אב נפיק מעתיקא קדישא דכתיב והחכמה מאין תמצא ... מניה אתפשטן תלתין ותרין שבילין Ib supr.

[3]) חכמה אב בינה אם דכתיב כי אם לבינה תקרא Ib. supr.

[4]) דהאי חכמה אתפשט ואפיק מניה בינה ואשתכח דדכר ונוקבא הוא, Ib supr.

Alten der Alten, vereinigt, denn er ist Alles, und Alles ist Er. [1]) Er wird bald mit drei Köpfen, die aber auch nur einen einzigen ausmachen, dargestellt, und bald mit dem Gehirn verglichen, das, seiner Einheit unbeschadet, sich in drei Theile theilt, und vermittelst zweiunddreißig Nervenpaare, sich im ganzen Körper verbreitet, sowie die Gottheit durch zweiunddreißig wundervolle Bahnen sich im Weltall verbreitet. „Der Alte, dessen Name geheiligt sei, ist mit drei Köpfen, die aber nur einen einzigen ausmachen; und dieser Kopf ist das Erhabenste unter den erhabensten Dingen. Und da der Alte, dessen Name geheiligt sei, durch die Zahl Drei bezeichnet wird, (ובגין דעתיקא קדישא אתרשם בתלת) so sind auch die andern Lichter, welche hell leuchten (die übrigen Sefirot) in die Zahl Drei zusammengefaßt". [2]) In folgender Stelle sind die Glieder dieser Dreiheit etwas verschieden; man sieht da das En-Sof selber, dafür aber findet man nicht den „Verstand"; ohne Zweifel weil er blos ein Bruchtheil, eine gewisse Expansion oder Division des Logos, der hier „die Weisheit" genannt wird, ist. „Drei Köpfe sind ineinander und übereinander gehauen. Ein Kopf ist die geheime, verdeckte Weisheit, die nie unverhüllt ist. Diese geheime Weisheit ist das höchste Princip aller andern Weisheit. Unter diesem Kopfe ist der Alte, dessen Name geheiligt sei, der Geheimste der Geheimnisse. Endlich ist ein Kopf, der alle andern beherrscht; ein Kopf, der kein Kopf ist. Niemand weiß oder kann wissen, was er enthält; denn er ist sowohl für unsere Weisheit als unsere Beschränktheit zu erhaben. Darum wird der Alte, dessen Name geheiligt sei, das Nicht (Nicht-Etwas) genannt". *) [3]) Die Einheit des Wesens und die Dreiheit der intellectuellen Mani-

---

[1]) והאי אב ואם ובן אקרי חכמה בינה ודעת בגין דהא בן נטל
סימנין דאבוי ואמיה דהוי סהדותא דתרווייהו והא אקרי בוכרא
בגין דנטיל תרין חולקין. . ואינון סתימין במזלא קדישא עתיקא
דכל עתיקין ביה סתימין ביה כלילן כלא הוא כלא הוי כלא יהא
3 Th., Bl. 291 a u. b.

[2]) Idra Suta, 3. Th. des Sohar, Bl. 288 b.

*) Nicht-Sein, wie es im franz. Originale heißt. D. Uebers.

[3]) Ib. supr

[illegible] oder das Erkenntniß ist demnach das Resumé alles dessen, was wir früher auseinandergesetzt haben.

Manchmal werden die drei Glieder, oder, wenn man will, die Personen dieser Dreiheit als drei successive, sowohl im Sein als im Denken nothwendige Entwicklungen dargestellt, als eine Deduction, oder, um mich des im Deutschen üblichen Ausdruckes zu bedienen, als ein logischer Proceß, der zugleich die Entstehungsweise der Welt zeigt. So sehr man auch darüber erstaunen möge, so wird doch, nach Lesung folgender Zeilen, jeder Zweifel schwinden: „Kommet und sehet: der Gedanke ist der Anfang alles dessen, was da ist; er ist aber, als solcher, in sich verschlossen und unbekannt. Sobald der Gedanke sich weiter verbreitet, gelangt er zu jener Stufe, wo er Geist wird *); da angelangt, wird er Verstand genannt, und ist nicht mehr wie früher, in sich verschlossen. Der Geist selbst inmitten der Geheimnisse, von denen er umgeben ist, entwickelt sich dennoch, und es geht eine Stimme hervor, welche die Vereinigung aller himmlischen Chöre ist; eine Stimme, die deutlich spricht und articulirte Worte hervorbringt; denn sie kommt vom Geiste. Denkst du aber über diese Stufen nach, so findest du, daß der Gedanke, der Verstand, diese Stimme und dieses Wort Eins sind, daß der Gedanke der Anfang von Allem ist, daß keine Trennung in ihm stattfinden kann. Der wahre Gedanke ist an das Nichts (אין) geknüpft, und trennt sich nie davon. Dies ist der Sinn der Worte: Gott ist Eins und sein Name ist Eins". 1) Hier folge eine andere Stelle, wo man dieselbe Idee, in einer noch eigenthümlicheren und, nach unserer Meinung, ältern Form dargestellt, leicht erkennen wird: „Der Name „ich bin," (אהיה) zeigt die Vereinigung alles Daseienden an, jene Stufe, wo alle Wege der Weisheit noch verborgen, an einem Orte vereinigt,

*) Im Sohar: אתא לאתר דרוחא שריא, was richtiger mit „wo der Geist ruht" zu übersetzen ist, da sonst die ganze Stelle unverständlich wäre. D. Uebers.

1) 1 Th., Bl. 246 b, Abschn. ויחי. Da diese Stelle zu groß ist, um ganz angeführt werden zu können, so wollen wir wenigstens die letzten Worte hersetzen: ודא הוא מחשבה ראשיתא דכלא ולא פרודא אלא כלא חד בקשורא חד דאיהו מחשבה ממש אתקשר באין דלא אתפרש לעלמין ודא הוא יי׳ אחד ושמו אחד.

sind und noch nicht von einander unterschieden werden können. Sobald aber eine Demarcations-Linie entsteht; wenn man die Mutter bezeichnen will, die in ihrem Schooße alle Wesen trägt und nahe daran ist zu gebären, um seinen erhabenen Namen bekannt zu machen, da sagt Gott, wenn er von sich spricht: „der ich bin, אשר אהיה. [1]) Wenn Alles endlich wohlgeformt aus dem mütterlichen Schooße hervorgegangen und an seinem Orte ist und sowohl das Einzelne als das Dasein bezeichnet werden soll, nennt sich Gott „Jehova", oder ich bin, der ich bin. Dies sind die Geheimnisse des heiligen Namens, der Mose offenbart wurde, und dessen Kenntniß kein Anderer mit ihm theilte". [2]) Das System der Kabbalisten beruht daher nicht blos auf dem Principe der Emanation oder auf der Einheit der Substanz; wie man sieht, gehen sie auch weiter: sie haben nämlich eine Lehre vorgetragen, die große Aehnlichkeit mit derjenigen hat, welche die Metaphysiker des Nordens als den größten Ruhm unserer Zeit betrachten, sie haben an die absolute Identität des Denkens und Seins oder des Idealen und Realen geglaubt; die Welt konnte daher, wie wir weiter sehen werden, nach ihnen blos der Ausdruck der Ideen oder der absoluten Formen der Intelligenz sein; mit einem Worte, sie verschaffen uns einen Einblick in die Vereinigung Plato's und Spinoza's. Damit kein Zweifel in Betreff dieses wichtigen Faktums obwalte, und um zugleich darzuthun, daß die Gelehrtesten unter den modernen Kabbalisten den Traditionen ihrer Vorgänger getreu blieben, wollen wir zu den Stellen, die wir aus dem Sohar übersetzt haben, eine sehr bemerkenswerthe Stelle aus den Commentaren Cordovero's hinzufügen. „Die drei ersten Sefirot, nämlich die Krone, die Weisheit und der Verstand, müssen als eine und dieselbe Sache betrachtet werden. Die erste stellt die Erkenntniß oder das Wissen, die zweite den Wissenden und die dritte das Gewußte dar. Um diese Identität zu erklären

---

[1]) Das Wort אשר (ascher) ist ein Zeichen der Determination.

[2]) אהיה דא כללא דכלא ... לבתר אפיק ההוא נהרא דאיהו אימא עלאה ואתעברת אמר אשר אהיה ... בתר דנפיק כלא ואתתקן כלא הוי והוי באתריה אמר יהוה 3. Th. Bl. 65 b. Abschn. אחרי מות [illegible]

muß man wissen, daß das Wissen des Schöpfers nicht wie das der Geschöpfe ist; denn bei diesen ist das Wissen vom Subjecte des Wissens unterschieden und bezieht sich auf Objecte, die wieder vom Subjecte sich unterscheiden. Dies bezeichnet man durch die Ausdrücke: das Denken, das Denkende und das Gedachte. Der Schöpfer hingegen ist zugleich das Wissen, der Wissende oder das Gewußte. Seine Art des Wissens besteht in der That nicht darin, daß er sein Denken auf Dinge, die außer ihm sind, richtet, indem er sich selbst kennt und weiß, kennt und sieht er Alles, was ist. Nichts ist da, das nicht mit ihm Eins wäre und er nicht in seiner eigenen Substanz fände. Er ist der Typus (דפוס) jeglichen Wesens, und alle Wesen sind in ihm in ihrer reinsten und vollkommensten Gestalt; so daß die Vollkommenheit der Geschöpfe eben in dem Sein jenes Vollkommenen besteht, der sich, während er sie hervorbrachte, mit ihnen vereinigte,[1]) und in dem Maße, in dem sie sich von Ihm entfernen, sinken sie auch von jenem vollkommenen und erhabenen Zustande herunter. So ist die Form aller Arten des Seins in dieser Welt in den Sefirot, und die der Sefirot in der Quelle, aus der sie fließen.[2])

Die sieben Sefirot, die wir noch zu besprechen haben, und welche von den modernen Kabbalisten die „Sefirot der Construction" (ספירות הבנין) genannt worden sind, ohne Zweifel weil sie unmittelbarer zur Erhaltung der Welt dienen, entwickeln sich, gleich den vorhergehenden, in der Gestalt von Dreiheiten, in welcher einzelnen zwei Gegensätze durch ein Mittelglied vereinigt sind.*) Aus dem Schooße des göttlichen Denkens, das für sich die vollkommenste Manifestation erreicht hat, gehen zwei entgegengesetzte Principien hervor: ein actives oder männliches, und ein passives oder weibliches. In der „Gnade" oder „Barmherzigkeit", חסד, findet man das erstere; das zweite wird durch das „Gericht" oder die „Strenge" דין, repräsentirt. Allein aus der Rolle, welche sie im Ganzen des Systems spie-

[1]) שלימותם במציאות הנבחר ההוא המתיחד במציאם.

[2]) Pardes Rimonim, Bl. 55 a.

*) Ist das nicht ganz nach der Hegel'schen Methode!
D. Uebers.

ken, kann man nicht entnehmen, daß diese Gnade und diese Strenge nicht im buchstäblichen Sinne genommen werden dürfen; es handelt sich hier mehr um das, was wir die Expansion und Concentration des Willens nennen möchten. In der That gehen aus der erstern die männlichen, und aus der letztern die weiblichen Seelen hervor. Diese zwei Attribute werden auch die „zwei Arme Gottes" genannt; der eine ertheilt das Leben, der andere den Tod. Wären sie getrennt, so könnte die Welt nicht bestehen; es ist sogar unmöglich, daß sie, getrennt, thätig sein, denn, nach dem Ausdrucke des Originals, giebt es kein Gericht ohne Gnade;[1]) auch vereinigen sie sich endlich zu einem gemeinsamen Centrum, der „Schönheit", תפארת,[2]) nämlich, deren sinnliches Symbol die Brust oder das Herz ist.*) Es ist bemerkenswerth, daß die Schönheit hier als der Ausdruck und das Resultat aller moralischen Eigenschaften, oder als die Summe des Guten betrachtet wird. Die folgenden drei Attribute sind dynamischer Natur, d. h. sie stellen die Gottheit als den Grund, als die allgemeine Kraft, als das erzeugende Princip aller Wesen dar. Die zwei ersteren, welche in dieser einen Sphäre das männliche und das weibliche Princip repräsentiren, werden, nach einem Texte der h. Schr., der „Triumph", נצח, und die „Glorie", הוד, genannt. Man würde den Sinn dieser zwei Wörter schwer auffinden können, wenn nicht folgende Erklärung sie begleiten möchte: „Unter Triumph und Glorie versteht man die Ausdehnung,**) die Vermehrung und die Kraft; denn alle Kräfte, die im Weltall entstehen, gehen aus ihnen hervor, und darum werden auch diese zwei Sefirot „Zebaot" genannt"[3]). Sie vereinigen sich zu einem gemeinsamen

[1]) ולית דא בלא דא כד לא סלקא דא בלא דא ולית אתקשרו דינא ורחמי וצריכי חדא דלא הוי בהו רחמי, 3. Th., Bl. 143 a.

[2]) בכללא חדא אתעבידו בחד תפארת לא תפארת כליל ברחמי וכליל בדינא, 3. Th., Bl. 296 a.

*) Doch wird gewöhnlich das Herz als Symbol des Verstandes genommen. D. Uebers.

**) משחא ist eigentlich das Maß. D. Uebers.

[3]) וכל משחא ורבות וחילא בהו אתכנש דכל חיילין דנפקין מנהון נפקין ובגין כך אקרון צבאות ואינון נצח והוד, 3. Th., Bl. 296 a.

Princips, das gewöhnlich durch die Zeugungsorgane dargestellt wird, und nichts Anderes als das zeugende Element oder die Quelle, die Wurzel alles Daseienden bedeutet. Aus dieser Ursache, wird es der „Grund" oder die Basis, יסוד, genannt. „Alles", sagt der Text, „wird in seinen Grund zurückkehren, wie es aus ihm hervorgegangen ist. Alles Mark, aller Saft, alle Macht ist in diesem Orte versammelt. Alle Kräfte, welche vorhanden sind, kommen daher durch die Zeugungsorgane hervor." Diese drei Attribute machen auch nur ein einziges Gesicht, eine einzige Seite der göttlichen Natur aus, jene nämlich, welche in der Bibel durch den „Gott Zebaot" dargestellt wird. 1) Was die letzte Sefira, oder das „Reich", מלכות, anlangt, so kommen alle Kabbalisten darin überein, daß sie kein neues Attribut, sondern die Harmonie, welche zwischen allen andern herrscht, und deren absolute Herrschaft über die Welt ausdrückt.

So theilen sich die zehn Sefirot, welche in ihrer Gesammtheit „den himmlischen, idealen Menschen", und was die modernen Kabbalisten die „Welt der Emanation", עולם אצילות, nennen, ausmachen, in drei Klassen, von denen uns jede die Gottheit in einer andern Anschauung, aber immer in Gestalt einer untheilbaren Dreiheit darstellt. Die ersten drei Sefirot sind intellectueller oder metaphysischer Natur; sie drücken die absolute Identität des Seins und des Denkens aus, und bilden was die modernen Kabbalisten die „intelligible Welt", עולם מושכל, genannt haben. Die dann folgenden drei Sefirot haben einen moralischen Charakter: einerseits stellen sie Gott als die Identität der Güte und Weisheit dar; andererseits zeigen sie uns den Ursprung der Schönheit und der Herrlichkeit in der Güte oder im summum bonum. Man hat sie daher auch „die moralischen Eigenschaften", מדות, oder die „fühlbare Welt", עולם מורגש, — in der erhabensten Bedeutung dieses Wortes — genannt. Durch die letzten dieser Attribute endlich erfahren wir, daß die universale Vorsehung, der erhabene Baumeister auch die absolute Kraft, der höchste Grund ist, und

---

1) יי צבאות . . יסוד ואקרי גופא דכל סיומא דדכורא אמא
ואקרי יסוד Ib. supr.

daß dieser Grund zugleich das zeugende Element alles Seienden ist. Diese letzten Sefirot machen die „natürliche Welt“, oder die Wesenheit und das Princip der Natur, die natura naturans, עולם המוטבע, aus[1]). Wie und in welchen Ausdrücken aber diese verschiedenen Anschauungen zur Einheit und zur höchsten Dreiheit zurückgeführt werden, möge folgende Stelle zeigen: „Wer da eine Einsicht in die heilige Einheit haben will, betrachte eine Flamme, die aus einer Kohlengluth oder einer brennenden Lampe, sich erhebt: er sieht zuerst zweierlei Licht, ein hell-weißes und ein schwarzes oder blaues; das weiße Licht ist oben und erhebt sich in gerader Linie; das blaue oder schwarze Licht ist unten, und scheint der Stuhl des erstern zu sein; beide, sind dennoch so eng mit einander verbunden, daß sie nur eine einzige Flamme ausmachen. Der Stuhl aber, den das blaue oder schwarze Licht bildet, ist wieder mit der brennenden Materie verbunden, die noch unter ihm ist. Das weiße Licht wechselt nie seine Farbe; es bleibt immer weiß; in dem Lichte aber, das unten ist, nimmt man mehre Nuancen wahr. Das untere Licht nimmt ferner zwei entgegengesetzte Richtungen ein; es ist oben mit dem weißen Lichte und unten mit der brennenden Materie verbunden; diese aber verzehrt sich immer selbst, und es selbst steigt immer zum obern Lichte auf. So geht Alles in die Einheit über, וכלא אתקשר ביחודא חד.“[2]) Damit kein Zweifel über den Sinn dieser Allegorie obwalte, fügen wir hinzu, daß sie fast wörtlich in einem andern Theile*) des Sohar wieder erscheint, um die Natur der menschlichen Seele zu erklären, welche auch eine Dreiheit, die ein schwaches Abbild der höchsten Dreiheit ist, bildet.

Diese letzte Art Dreiheit, die explicite alle übrigen in sich faßt, und uns die Theorie von den Sefirot im Kurzen darbietet, spielt auch die größte Rolle im Sohar. Sie wird, gleich den vorhergehenden, blos durch drei Glieder dargestellt, von denen ein jedes bereits als das Centrum, als die höchste Manifestation jeder der subordinirten Dreiheiten bezeichnet worden: unter den

---

[1]) Pardes Rimonim, Bl. 66 b, erste Spalte.

[2]) Sohar, I. Th., Bl. 51 a, Abschn. בראשית.

*) Im 2. Theile, Abschn. פקודי. D. Uebers.

metaphysischen Attributen ist es die „Krone"; unter den moralischen, die „Schönheit"; unter den letzten Attributen, das „Reich". Was bedeutet aber die „Krone" in der allegorischen Sprache der Kabbalisten? Die Substanz, das Eine und Absolute. Was ist die „Schönheit"? Sie ist, wie die Idra Suta ausdrücklich sagt, der höchste Ausdruck des moralischen Lebens und der moralischen Vollkommenheit. Ein Ausfluß des „Verstandes" und der „Gnade", wird sie oft mit dem Orient, mit der Sonne verglichen, deren Licht alle Gegenstände dieser Welt reflectiren, und ohne welches Alles in dunkle Nacht zurücktreten würde: mit einem Worte, sie ist das Ideal. Was ist endlich das „Reich"? Die permanente und immanente Thätigkeit aller Sefirot zusammengenommen, die reale Gegenwart Gottes in der Schöpfung: dieser Gedanke ist auch recht eigentlich durch das Wort Schechina (שכינה), einen der Beinamen des „Reiches", ausgedrückt. Die eigentlichen Glieder dieser neuen Dreiheit sind demnach, das Absolute, das Ideal und die immanente Kraft der Dinge; oder auch, die Substanz, das Denken und das Leben, d. h. die Vereinigung des Seins und der Idee in den Objecten. Diese drei Glieder machen die sogenannte „Säule der Mitte" עמודא דאמציעתא, aus; weil sie in allen Figuren, durch welche man die Sefirot dem Auge sichtbar zu machen pflegt, das Centrum einnehmen, eines oberhalb des anderen, in Form einer geraden Linie oder einer Säule, gestellt ist. Aus diesen drei Gliedern werden auch, wie dies, nach dem, was wir bereits wissen, sich vermuthen läßt, eben so viele „Gesichter", oder symbolische Personificationen. Die „Krone" behält ihren Namen; sie ist immer das „lange Gesicht", „der Alte der Tage", „der Alte, dessen Name geheiligt sei", (עתיקא קדישא). Die „Schönheit" ist der „heilige König", oder einfach der „König" (מלכא. מלכא קדישא), und die „Schechina," die göttliche Gegenwart in den Wesen, ist die „Matrone" oder die „Königin" (מטרוניתא). Wenn die eine mit der Sonne verglichen wird, so wird die andere mit dem Monde verglichen, weil sie das Licht, durch welches sie leuchtet, von einem höhern Orte, von einer Stufe entlehnt, die unmittelbar

über ihr ist; mit andern Worten, die reale Existenz ist nur ein Widerschein oder ein Abbild der idealen Schönheit. Die „Matrone" wird auch „Eva" genannt; denn, sagt der Text, „sie ist die Mutter aller Dinge, und Alles, was auf Erden existirt, säugt an ihrer Brust und wird durch sie gesegnet." [1]) Der „König" und die „Königin", die auch überhaupt die „zwei Gesichter" (דו פרצופין) genannt werden, bilden zusammen ein Paar, deren Aufgabe es ist, immer neue Gnaden der Welt zuzutheilen, und, durch ihre Verbindung, das Werk der Schöpfung fortzusetzen, oder vielmehr immerwährend zu erhalten. Die wechselseitige Liebe aber, welche sie zu diesem Werke antreibt, bricht auf zweierlei Weise hervor, und erzeugt daher auch Früchte von zweierlei Art: bald kommt sie von oben, zieht vom Gemahl zur Gemahlin und von da in die gesammte Welt; dies will so viel sagen, daß das Sein und das Leben, sobald sie aus den Tiefen der intelligibeln Welt hervorgehen, sich immer mehr und mehr in den Gegenständen der Natur zu vervielfältigen streben; bald aber kommt sie von unten, zieht von der Gemahlin zum Gemahl, von der realen in die ideale Welt, von der Erde zum Himmel, und führt in den Schooß Gottes solche Wesen zurück, die auf diesen Rückzug Anspruch machen können. Der Sohar selbst giebt uns an dem Kreise, den die heiligen Seelen durchlaufen, ein Beispiel von diesen zwei Arten der Zeugung. Die Seele, in ihrer reinsten Essenz betrachtet, hat ihre Wurzel im Verstande; ich meine im erhabensten Verstande, wo die Gestalten der Wesen sich von einander zu unterscheiden anfangen, und der eigentlich die Gemein-Seele ist. [2]) Wenn sie eine männliche werden soll, so geht sie von da durch das Princip der Gnade oder der Expansion hindurch; ist es eine weibliche Seele, so nimmt sie das Princip der Gerechtigkeit oder der Concentration in sich auf; endlich wird sie in die Welt, in der wir leben, durch die Verbindung des Königs und der Königin gesetzt, welche, wie der Text sagt, der Zeugung der Seele das sind, was der Mann und die Frau der

---

[1]) כל אינון דלתתא מנה ינקין ובה מתברכין והיא אתקרי אם לכלהו, Idra Suta, ad fin.

[2]) Sohar, 3. Th., Bl. 10b, Abschn. ויקרא.

Zeugung des Körpers sind.[1]) Auf diesem Wege steigt die Seele auf Erden nieder. Auf folgende Weise kehrt sie wieder in den Schooß Gottes zurück: wenn sie ihre Mission vollbracht hat und, mit allen Tugenden geziert, für den Himmel reif ist, so steigt sie von selbst auf, sowohl durch die Liebe, welche sie einflößt, als durch die, welche sie empfindet, und mit ihr steigt auch die letzte Stufe der Emanation oder das reale Sein auf, das so mit der idealen Gestalt in Harmonie gesetzt wird. Der König und die Königin kommen wieder zusammen, aber aus einer andern Ursache und zu einem andern Zwecke, als das erste Mal.[2]) „Auf diese Weise", sagt der Sohar, „wird das Leben von oben und von unten geschöpft, erneuert sich die Quelle, und verbreitet das Meer, immer voll, sein Wasser überall hin."[3]) Diese Verbindung kann noch auf eine accidentelle Weise stattfinden, während die Seele noch an den Körper gefesselt ist. Aber da stoßen wir auf die Extase, die mystische Entzückung und auf das Dogma von der Reversibilität, von dem wir an einem andern Orte zu sprechen beschlossen haben.

Wir würden jedoch die Lehre von den Sefirot auf eine unvollständige Weise auseinander gesetzt zu haben glauben, wenn wir nicht der Figuren erwähnten, durch welche man sie dem Auge sichtbar zu machen suchte. Es giebt der vorzüglichsten drei, von denen zwei wenigstens vom Sohar herrühren. Die eine Figur zeigt uns die Sefirot in der Gestalt von zehn concentrischen Kreisen, oder vielmehr von neun Kreisen, die um einen Punct, der ihr gemeinsames Centrum ist, gezogen sind. Die andere stellt sie nur in dem Bilde des menschlichen Körpers dar. Der Kopf stellt die „Krone"; das Gehirn die „Weisheit"; das Herz den „Verstand" dar; der Rumpf und die Brust, mit einem Worte, die mittlere Reihe ist das Symbol der „Schönheit", die Arme sind das der „Gnade" und der „Strenge",

---

[1]) נשמתא קדישא מזווגא דמלכא ומטרוניתא נפקת כמה גופא דלתתא מדכר ונוקבא, Sohar, 3. Th., Bl. 7.

[2]) Um nicht Citate anzuhäufen, werde ich auch Corduero verweisen, der sie in seinem Pardes Rionim, Bl. 60—64 alle gesammelt hat.

[3]) כדין אתוסף חיים מעילא ומתתא ובירא אתמליא וימא אשתלים וכדין יהב לכלא, Sohar, 1. Th., Bl. 60—70.

die untern Theile des Körpers bilden die noch übrigen Attribute. Auf diese durchaus willkürlichen Beziehungen, die in den „Tikkunim" (den Supplementen zum Sohar) auf ihre letzte Spitze getrieben werden, gründet sich zum großen Theil die practische Kabbala und die Behauptung, durch die verschiedenen Gottesnamen*) die Krankheiten, welche die Theile unseres Körpers treffen können, zu heilen. Uebrigens ist es hier nicht die erste Erscheinung, daß beim Verfall einer Lehre die Ideen nach und nach von den, selbst rohesten, Symbolen verdrängt werden, und die Form an die Stelle des Gedankens tritt. Die letzte Art endlich, wie die Sefirot dargestellt werden, ist die Eintheilung derselben in drei Gruppen: rechts, figuriren auf einer senkrechten Linie die Attribute, welche man die expansiven nennen kann, nämlich: der Logos oder die Weisheit, die Gnade und die Macht:**) links befinden sich, auf einer parallellaufenden Linie auf gleiche Weise gestellt, jene, welche den Widerstand oder die Concentration bezeichnen; der Verstand, d. h. das Bewußtsein des Logos, das Gericht und — im eigentlichen Sinne genommen — der Widerstand. In der Mitte endlich sind die substantiellen Attribute, welche wir in die höchste Dreiheit zusammengefaßt haben. An der Spitze, über dem gemeinsamen Niveau, liest man den Namen der Krone, und am Fuße den des Reiches.[1]) Der Sohar spielt häufig auf diese Figur an, die er mit einem Baume vergleicht, dessen Leben und Saft das En-Sof ist, und den man dann den „kabbalistischen Baum" genannt hat. Bei jedem Schritte stoßen wir auf die Bezeichnungen: die Säule der Gnade (סטרא ימינא עמודא דחסד), die Säule des Gerichts (סטרא דשמאלא עמודא דדינא) und die Säule der Mitte (עמודא דאמצעיתא); dennoch kann diese Figur die drei secundären Drei-

---

*) Man muß sich nämlich erinnern, daß die Gottesnamen auch den Sefirot entsprechen. D. Uebers.

[1]) Ueber alle diese Figuren vergl. Pardes Rimonim, Bl. 34—39. (שער סדר עמידתן).

**) Um den Leser die Figur (gewöhnlich אילן Baum genannt) anschaulich und zugleich auf einige Inconsequenzen, die der Verf. in der Uebertragung der Namen sich zu Schulden kommen ließ, aufmerksam zu machen, verweise ich auf die Abbildung.

heiten, von denen wir vorher gesprochen haben, nach einem andern Plane, nach wagrechten Linien nämlich, darstellen. Außer diesen Figuren haben die modernen Kabbalisten noch „Kanäle" (צנורות) ersonnen, die in einer materiellen Form alle Beziehungen, alle Combinationen, welche zwischen den Sefirot stattfinden können, anzeigen. Mose Corduero spricht von einem Autor, der sechs Mal hundert tausend derselben aufgezählt hat.[1]) Diese Spitzfindigkeiten können, bis zu einem gewissen Puncte, die Rechenkunst interessiren; vergebens wird man aber eine metaphysische Idee darin suchen.

Zu der Lehre von den Sefirot, wie wir sie so eben auseinandergesetzt, tritt im Sohar eine seltsame Idee, die in einer noch seltsamern Form ausgedrückt wird, hinzu; es ist die Idee von einem Sturze und einer Wiederherstellung selbst in der Sphäre der göttlichen Attribute, von einer Schöpfung, die misglückte, weil Gott noch nicht herabgestiegen war, um in ihr zu verharren; weil er jene Gestalt noch nicht angenommen hatte, die als Vermittlerin zwischen ihm und dem Geschöpfe auftritt, und von der der Mensch auf Erden der vollkommenste Ausdruck ist. Diese, dem Anscheine nach, verschiedenen Auffassungen sind zu Einem Gedanken vereinigt worden, den man, bald mehr, bald weniger ausgeführt, im „Buch des Geheimnisses", in den beiden Idra's und in einigen andern minder wichtigen Bruchstücken findet. Die bizarre Art aber, wie er ausgedrückt wird, ist folgende. In der Genesis[2]) geschieht der sieben edomitischen Könige Erwähnung, die vor den Königen Israël's regiert haben, und während sie aufgezählt werden, läßt sie die Genesis nach einander sterben, um uns deren Aufeinanderfolge zu zeigen. Dieses Textes, dem ein solcher Ideengang ganz entfernt liegt, haben sich die Verfasser des Sohar bemächtigt, um ihren Glauben an eine Art Revolution in der unsichtbaren Welt der göttlichen Emanation zu knüpfen. Unter den Königen Israël's verstehen sie jene beiden Formen des absoluten Seins, welche in dem „König" und der „Königin" personificirt werden, und die, blos von unserm schwachen Verstande von einander getrennt, die wahre Essenz des

---

[1]) Ib. supr., Bl. 42—43.

[2]) Cap. 37, 31—40.

göttlichen Wesens darstellen. Die Könige Edom's, oder, wie sie auch genannt werden, die alten Könige, sind die Welten, welche nicht bestehen, sich nicht realisiren konnten, bevor jene Gestalten da waren, die zwischen der Schöpfung und der in ihrer ganzen Reinheit betrachteten göttlichen Essenz als Vermittler hätten dienen können. Uebrigens kann man, nach unserer Ansicht, diese dunkle Partie des kabbalistischen Systems nicht unverfälschter darlegen, als wenn man einige der Fragmente, welche darauf Bezug haben und sich wechselseitig näher erklären, anführt. „Bevor der Alte der Alten, der Verborgenste unter den Verborgenen, die Gestalten der Könige und die ersten Diademe vorbereitet hatte, gab es weder Grenze noch Ende. Er fing daher an, diese Gestalten in seine eigene Substanz einzuhauen und einzuschneiden. Er zog vor sich eine Decke, und in diese Decke hat er diese Könige eingehauen, ihre Grenzen und ihre Formen gezogen; sie konnten sich aber nicht erhalten. Darum steht geschrieben: Und dieses sind die Könige, welche in dem Lande Edom regierten, bevor noch ein König über die Kinder Israel's herrschte. Es handelt sich hier um die Ur-Könige und um Ur-Israel. [1]) Alle auf diese Weise gebildeten Könige hatten ihre Namen: sie konnten aber nicht eher bestehen, als bis er (der Alte) zu ihnen herabstieg und sich für sie verhüllte.“ [2]) Daß in diesen Zeilen von einer Schöpfung, die vor der unsrigen war, von Welten, die unserer Welt vorangegangen, die Rede sei, unterliegt keinem Zweifel; der Sohar selbst sagt es uns etwas weiter in bestimmteren Ausdrücken, [3]) und dies ist auch der einstimmige Glaube aller modernen Kabbalisten. Warum sind aber die alten Welten verschwunden? Weil Gott noch nicht in ihrer Mitte regelmäßig und fortdauernd wohnte, oder, wie der Text sagt, weil er noch nicht zu ihnen herabgestiegen war, weil er sich noch nicht in einer Gestalt gezeigt hatte, die ihm erlaubte, in der Schöpfung gegenwärtig zu sein, und sie, durch eben diese Verbindung, fort-

---

[1]) Das Wort קדמין (ursprünglich, ur-) ist im Sohar stets mit ideal, himmlisch oder intelligibel synonym.

[2]) Idra Rabba, Amst. Ausg. 3 Th., Bl. 148 a.

[3]) עד לא ברא הקב״ה האי עלמא הוי בארי עלמין וחריב לון, 3. Th., Bl. 61.

während zu erhalten. Die Welten, welche er damals, durch einen spontanen Ausfluß aus seiner eigenen Substanz, hervorgebracht hatte, werden mit Funken verglichen, die von Einem Brennpuncte durcheinander sprühen, und nach dem Maße, in dem sie sich von ihm entfernen, auch verlöschen. „Es hat alte Welten gegeben, die zu Grunde gegangen, gestaltlose Welten, die man Funken (זיקין עולם ניצוצין) nennt; denn so läßt der Schmied, wenn er das Eisen hämmert, nach allen Seiten hin Funken sprühen. Diese Funken sind die alten Welten, und diese alten Welten sind zerstört worden und haben nicht bestehen können, weil der Alte, dessen Name geheiligt sei, noch nicht seine Gestalt angenommen hatte, und der Werkmeister noch nicht an seinem Werke war.“[1])

Welches ist nun jene Gestalt, ohne die weder Dauerhaftigkeit noch Organisation in den endlichen Wesen möglich ist, welche, ohne Bild zu reden, den Werkmeister in den göttlichen Werken repräsentirt, in der endlich Gott sich mittheilt und sich gewissermaßen außer sich reproducirt? Es ist die menschliche Gestalt in ihrer höchsten Allgemeinheit aufgefaßt, die nebst den moralischen und intellectuellen Attributen unserer Natur die Bedingungen ihrer Entwickelung und Fortpflanzung umfaßt, mit einem Worte, der Geschlechtsunterschied, welchen die Verfasser des Sohar bei der Seele eben so gut wie bei dem Körper annehmen. Der Geschlechtsunterschied auf diese Weise aufgefaßt, oder vielmehr die Scheidung und Reproduction der menschlichen Gestalt sind für sie das Symbol des Weltenlebens, einer regelmäßigen und unendlichen Entwickelung des höchsten Wesens, einer regelmäßigen und fortwährenden Schöpfung, und zwar nicht blos der Dauer, sondern auch der allmäligen Verwirklichung aller möglichen Formen des Seins nach. Dem Kern dieser Idee sind wir bereits früher begegnet; allein hier ist noch etwas mehr: die stufenweise Expansion des Lebens, des göttlichen Denkens und Seins hat nämlich nicht unmittelbar unter der Substanz

---

1) עלמין קדמאי בלא תקונא אתעבידו וההיא דלא הוה בתיקונא אקרי זיקין ניצוצין וכו' Idra Suta, 3. Th. des Sohar. Bl. 292 b, Amst. Ausg. —

angefangen; es ging ihr jene tumultuarische, ordnungslose und, wenn ich mich so ausdrücken kann, inorganische Emanation vorher, von der wir eben gesprochen. „Warum sind diese alten Welten zerstört worden? Weil der Mensch noch nicht gebildet war. Die Gestalt des Menschen enthält Alles; und Alles kann durch sie erhalten werden. Da diese Gestalt nun noch nicht vorhanden war, konnten die Welten, welche ihr vorhergingen, nicht bestehen und sich nicht erhalten; sie stürzten zusammen, bis die Gestalt des Menschen gebildet war: da entstanden sie wieder mit ihr, erhielten aber andere Namen“.[1]) Wir wollen nicht durch neue Stellen den Geschlechtsunterschied im Ideal-Menschen oder in den göttlichen Attributen nachweisen; wir begnügen uns mit der Bemerkung, daß dieser Unterschied, der unter tausend Formen im Sohar wiederholt wird, den characteristischen Namen „Wage“ (מתקלא) erhält. „Als die Wage noch nicht da war“, sagt das „Buch des Geheimnisses“, sahen sie, (der König und die Königin, die ideale und reale Welt) sich noch nicht von Angesicht zu Angesicht, und die Ur-Könige starben aus Mangel an Nahrung, und die Erde war zerstört. . . Diese Wage hängt in einem Orte, der nicht ist (das Ur-Nicht); die gewogen werden sollen, sind noch nicht da. Es ist eine Wage, die keine andere Stütze, als sich selbst hat, man kann sie weder fassen noch sehen. Was nicht ist, was da ist und was sein wird, Alles trägt und wird diese Wage tragen.“[2])

Ein früheres Citat hat uns bereits belehrt, daß die Könige Edom's, die alten Welten nicht ganz verschwunden sind; denn, nach dem kabbalistischen Systeme entsteht Nichts und vergeht Nichts auf eine absolute Weise. Sie haben blos ihre alte Stelle, welche die unserer Welt ist, verloren; und als Gott aus sich heraustrat, sich selbst in der Gestalt des Menschen reproducirte, da standen sie gleichsam wieder auf, um unter anderen Namen in das allgemeine Schöpfungssystem einzutreten. „Wenn gesagt wird, daß die Könige Edom's starben, so meint man nicht, daß sie wirklich gestorben oder total vernichtet wurden; sondern

---

[1]) Idra Rabba ib. supr., Bl. 135 a und b.

[2]) ספרא דצניעותא, I. Cap. ad init.

auf jedes Herabsinken wird der Name „Tod" angewandt."[1]) Sie sanken in der That sehr tief, oder vielmehr, sie stiegen nicht viel höher als das Nichts; denn sie wurden auf die letzte Stufe des Weltalls gestellt. Sie repräsentiren das rein passive Sein, oder, um uns der Ausdrücke des Sohar zu bedienen, ein strenges Gericht ohne Gnade, einen Ort, wo Alles strenge Gerechtigkeit ist (באתר דדינין מתאחרין תמן),[2]) wo Alles weiblich und kein männliches Princip ist (אתר דנוקבא), d. h. wo Alles Widerstand und Trägheit, wie in der Materie, ist. Deßwegen wurden sie auch die Könige Edom's genannt; indem Edom der Gegner Israëls war, welches letztere die Gnade, das Leben, das geistige und active Sein vorstellt. Wir könnten auch, indem wir die meisten dieser Ausdrücke buchstäblich nehmen, mit den modernen Kabbalisten sagen, daß aus den alten Welten ein Ort geworden, wo das Laster bestraft wird, und daß aus ihren Ruinen jene boshaften Wesen hervorgegangen, deren sich das göttliche Gericht als Werkzeuge bedient. Nichts wäre dadurch am Gedanken geändert; denn, wie wir uns etwas später davon überzeugen können werden, besteht, nach den Vorstellungen des Sohar, wo die Metempsychose eine so große Rolle spielt, die Züchtigung der schuldigen Seelen gerade darin, in den niedrigsten Stufen der Schöpfung wiedergeboren zu werden, und immer mehr und mehr das Joch der Materie zu ertragen. Was die Dämonen anlangt, die immer mit dem bedeutungsvollen Namen „Schalen" (cortices), קליפות, genannt werden, so sind sie nichts Anderes als die Materie selbst, und die Leidenschaften, welche von ihr abhängen. So ist jede Form des Seins, von der Materie an bis zur ewigen Weisheit, eine Manifestation, oder wenn man lieber will, eine Emanation des unendlichen Wesens. Es ist aber nicht genug, daß alle Wesen, wenn sie real und bleibend sein sollen, von Gott ausgehen; er muß auch in ihrer Mitte gegenwärtig sein, er muß leben, sich entwickeln und ewig, bis in's Unendliche, sich reproduciren unter ihrem Scheine; denn sobald er sie sich selbst überlassen wollte,

---

[1]) Idra Rabba, 3. Th. des Sohar, Bl. 135 b.

[2]) Idra Rabba, ib., Bl. 142 a — Idra Suta. ad finem.

so würden sie wie ein Schatten dahinschwinden. Allein was sage ich? Dieser Schatten ist noch ein Theil an der Kette der göttlichen Manifestationen; er ist ja die Materie; er bezeichnet die Grenze, wo Geist und Leben unsern Augen entschwinden, er ist das Ende, sowie der Ideal-Mensch der Anfang ist. Auf dieses Princip nun ist die kabbalistische Kosmologie und Psychologie gegründet.

Viertes Capitel.

Fortsetzung der Analyse des Sohar. — Ansicht der Kabbalisten über die Welt.

Da wir die Ansicht der Kabbalisten über die göttliche Natur bereits kennen, so brauchen wir uns bei der Art, wie sie die Schöpfung und den Ursprung der Welt auffassen, nicht lange aufzuhalten; denn, im Grunde, vertauschen sich beide in ihrem Geiste. Vereinigt Gott das Denken und das Sein, in ihrer unendlichen Totalität in sich, so kann gewiß nichts außer (extra) ihm existiren und begriffen werden; sondern was wir kennen, sei es durch die Vernunft, oder durch die Erfahrung, ist eine Entwickelung oder eine besondere Anschauung des Absoluten: eine ewige, träge und von ihm unterschiedene Substanz ist eine Chimäre, und die Schöpfung, wie sie gewöhnlich aufgefaßt wird, ist eine Unmöglichkeit. Diese letzte Consequenz wird in folgenden Worten klar genug gebilligt: „Der untheilbare Punct (das Absolute), der keine Grenzen hatte und wegen seiner Reinheit und Helle nicht begriffen werden konnte, verbreitete sich nach Außen, und bildete eine Helle, die dem untheilbaren Puncte zur Hülle dient. Obwohl diese Helle nicht so rein wie der untheilbare Punct war, so konnte sie doch ihres maßlosen Lichtes wegen nicht betrachtet werden; sie verbreitete sich auch nach Außen, und diese Ausdehnung ward ihr Kleid; so entsteht Alles durch eine immer emporsteigende Bewegung; so hat sich endlich die Welt gebildet, וכלא איהו תקונא דעלמא.[1]" Wir erinnern uns

---

[1]) מנקודה קדמאה ולהלאה אתפשט דא בדא ואתלבש דא בדא עד דאשתכח דא לבושא לדא . . . וכל דא לתקונא דעלמא, Sohar, 1. Th., Bl. 20. a.

auch, daß das Absolute und die sichtbare Natur einen und denselben Namen haben, der „Gott" bedeutet. Eine andere Stelle belehrt uns, daß die Stimme, welche von dem Geiste ausgeht und in der höchsten Idee mit ihm Eins wird, daß diese Stimme, im Grunde, nichts Anderes ist, als das Wasser, die Luft und das Feuer, Norden, Süden, Ost, West und alle Naturkräfte; [1]) alle diese Elemente und alle Kräfte aber sind in einem einzigen Dinge vereinigt, in der Stimme, die aus dem Geiste kommt. Die Materie endlich, vom allgemeinsten Gesichtpuncte aus betrachtet, ist der unterste Theil jener geheimnißvollen Leuchte, die soeben beschrieben worden ist. Bei dieser Ansicht, glaubten Simon ben Jochaï und seine Schüler, sich nicht von dem Volksglauben zu entfernen, daß durch die bloße Macht des göttlichen Wortes die Welt aus dem Nichts hervorgegangen; nur daß das Wort „Nichts", wie wir es bereits wissen, einen ganz andern Sinn für sie hatte. Dieser Punct in der kabbalistischen Lehre wird von einem Commentator des „Sefer Jezira" sehr deutlich auseinander gesetzt: „Wenn behauptet wird, daß alle Dinge aus Nichts entstanden sind, so meint man nicht das Nichts in seiner eigentlichen Bedeutung — denn nie kann Etwas aus Nicht-Etwas entstehen — sondern das Nichts, das weder durch seinen Grund noch durch seine Essenz begriffen werden kann; es ist, mit einem Worte, die Ursache der Ursachen. Sie ist es, die wir das Ur-Nicht-Etwas, אין קדמון, nennen, weil sie vor der Welt ist; und damit meinen wir nicht blos die materiellen Gegenstände, sondern auch die Weisheit, auf welche die Welt begründet wurde. Fragt man nun nach dem Was der Weisheit und auf welche Weise sie im Nicht-Etwas oder in der höchsten Krone enthalten sei, so wird Niemand diese Frage beantworten können, denn im Nicht-Etwas findet keine Unterscheidung, keine Art des Seins statt. Eben so wenig wird man begreifen, wie die Weisheit mit dem Leben vereinigt sei.[2])" Alle Kabbalisten,

---

[1]) האי רוחא אתפשט ואפיק קלא כליל מאשא ומיא ורוחא דאינון צפון ודרום ומזרח והאי קלא כללא דכל שאר חילין, ib., 1. Th., Bl. 246 b. Abschn. ויחי.

[2]) Abraham ben Dior oder ben David, ראב"ד, Comment. über das Sefer Jezira. S. Rittangel's Ausg., S. 65. ff.

sowohl die alten als modernen, erklären das Dogma von der Schöpfung auf diese Weise. Allein, sich consequent bleibend, ließen sie auch den zweiten Theil des Spruches: ex nihilo nihil, gelten; sie glaubten nämlich eben so wenig an eine absolute Vernichtung als an eine Schöpfung im gewöhnlichen Sinne. „Nichts“, sagt der Sohar, „geht in der Welt verloren; nicht einmal der Hauch, der aus dem Munde steigt: er hat, wie jedes Ding, seine Stelle und seine Bestimmung, und der Heilige, dessen Name gepriesen sei, verwendet ihn zu seinen Werken; nichts fällt der Leere anheim, nicht einmal die Worte und die Stimme des Menschen: Alles hat seine Stelle und seine Bestimmung. [1])“ Diese Worte spricht ein fremder Greis vor mehren Schülern Ben Jochaï's aus; und sie mußten in denselben einen der geheimnißvollsten Glaubensartikel erkennen, indem sie den Greis durch folgende Worte eiligst unterbrechen: „O Greis! was hast du gethan? O daß du geschwiegen hättest! Du glaubtest, auf dem unermeßlichen Meere ohne Segel und Mastbaum fahren zu können. Was willst du nun unternehmen? Willst du in die Höhe steigen? — Du vermagst es nicht. — Willst du in die Tiefe dich lassen? — Da gähnt dir ein unermeßlicher Abgrund entgegen. Was wirst du unternehmen“! [2]) Sie führen ihren Meister als Muster an, der, stets bedächtig in seinen Ausdrücken, sich einen Rückzug offen ließ, wenn er sich auf dieses gefahrvolle Meer begab; d. h., er hüllte seine Gedanken in den Schleier der Allegorie. Dennoch wird dasselbe Princip etwas weiter ganz freimüthig ausgesprochen. „Alle Dinge,“ sagen sie, „aus denen diese Welt besteht, sowohl der Geist als der Körper, werden zu ihrem Princip und zu ihrer Wurzel zurückkehren, aus denen sie hervorgegangen sind [3])....
Er ist der Anfang und das Ende aller Stufen in der Schöpfung; alle diese Stufen sind mit seinem Siegel gezeichnet, und man kann ihn nicht anders, als durch die Einheit bezeichnen;

---

[1]) Sohar, 2. Th., Bl. 100 b, Abschn. משפטים.

[2]) Sohar, ib.

[3]) כל מלין דעלמא אהדרו כלהו לעקרא ויסודא ושרשא דנפקו מניה גופא לסטריה ונפשא לסטרה. 2. Th., Bl. 218 b.

er ist Eins, ungeachtet der unzähligen Gestalten, die in ihm sind.[1])

Wenn Gott zugleich die Ursache und die Substanz, oder, wie Spinoza sagen möchte, der immanente Grund des Weltalls ist, so muß dieses nothwendigerweise das Meisterstück der Vollkommenheit, der höchsten Weisheit und Güte sein. Um diese Idee auszudrücken, bedienen sich die Kabbalisten eines sehr originellen Ausdruckes, den auch mehre moderne Mystiker, unter andern Böhme und St.-Martin, in ihren Werken gebrauchten: sie nennen nämlich die Natur einen „Segen", und betrachten den Umstand, daß der Buchstabe, mit dem Mose die Schöpfungsgeschichte angefangen, בראשית, zugleich der erste in dem Worte „Segen," ברכה, ist, als sehr bedeutungsvoll.[2]) Nichts ist absolut schlecht, nichts ist für immer verflucht, nicht einmal der Erzengel des Bösen oder das „giftige Thier", חויא בישא, wie sie ihn manchmal nennen. Es wird eine Zeit kommen, wo es wieder seinen Namen und seine Engel-Natur wieder erhalten wird.[3]) Uebrigens ist die Weisheit eben so sichtbar auf Erden als die Güte, indem die Welt durch das göttliche Wort geschaffen worden, und es selbst nichts Anderes als dieses Wort ist: nun ist, wie wir bereits darüber belehrt worden sind,

---

[1]) רישא וסופא לכל דרגין רשימו דאתרשים ביה. דרגין כלהו ולא אקרי אלא אחד לאחזאה דאע״ג דאית ביה דיוקנין סגיאין לאו איהו אלא אחד, 1. Th., Bl. 21 a.

[2]) בגין דבית איהו סימן ברכה אשתכלל בבית עלמא וביה אתברי, 1. Th., Bl. 205 b., Abschn. ויגש.

[3]) Der mystische Name desselben ist סמאל, Samaël. In den kommenden Zeiten, wird nun die erste Hälfte, welche „Gift" bedeutet, weggelassen werden; die zweite ist der allen Engeln gemeinsame Name. Derselbe Gedanke wird noch in einer andern Form ausgedrückt: nachdem durch ein kabbalistisches Verfahren (גימטריא) gezeigt worden, daß der Name Gottes alle Weltgegenden, Norden ausgenommen, welcher der Züchtigungsort der Lasterhaften ist, in sich enthalte, wird hinzugefügt, daß am Ende der Zeiten auch diese Weltgegend, gleich den andern, in den heiligen Namen eintreten werde. Die Hölle wird verschwinden, es wird weder Züchtigung, noch Versuch, noch Schuldige geben. Das Leben wird ein ewiges Fest, ein Sabbat ohne Ende sein. (M. Corduero, Pardes Rimonim, Bl. 10 b., und Isaak Luria, Emek ha-Melech, C. 1.)

der articulirte Ausdruck der göttlichen Idee, in der mystischen Sprache des **Sohar**, soviel als die Gesammtheit aller Einzelwesen in den ewigen Formen der höchsten Weisheit in ihrem Keime ruhend. Allein keine von den Stellen, die wir bereits angeführt haben, oder die wir zur Unterstützung dieses Principes noch anführen könnten, kann von größerem Interesse als die folgende sein: „Der Heilige, gepriesen sei er, hatte bereits mehre Welten geschaffen und zerstört, bevor er **diese** Welt (in der wir leben) geschaffen; und als dieses letzte Werk der Vollendung nahe war, waren alle Dinge dieser Welt, alle Geschöpfe des Weltalls — in welcher Zeit sie auch existiren sollten — bevor sie in diese Welt eingetreten, in ihren wahren Gestalten vor Gott gegenwärtig. So müssen die Worte des **Predigers**: Was da war, wird auch sein, und was geschehen ist, wird auch geschehen, gedeutet werden.[1] Die untere Welt ist mit der obern ähnlich gemacht worden: was in der obern Welt ist, findet sich, gleichsam als Abbild, auf Erden; doch ist Alles nur Eins.“[2]

Aus diesem Glauben, der in die Höhe und Breite geht, und den man, mehr oder minder getrübt, in allen großartigen metaphysischen Systemen findet, haben die Kabbalisten eine Consequenz gezogen, die sie gänzlich zum Mysticismus hinführt: sie kamen nämlich auf den Einfall, daß Alles, was unsere Sinne wahrnehmen, eine symbolische Bedeutung habe; daß die Phänomene und die sinnlichen Formen uns belehren können, was in der göttlichen Idee oder im menschlichen Verstande vorgeht. Alles was vom Geiste kommt, muß, nach ihnen, **heraustreten** und sichtbar werden.[3] Daher auch der Glaube an ein **himmlisches Alfabet** und an die **Physiognomik**. Ueber das Erstere sprechen sie sich mit folgenden Worten aus: „Oben am

---

[1]) עד לא ברא הקב״ה האי עלמא הוי בארי עלמין וחריב לון ... וכל מה דאשתכח בהאי עלמא הא הוי קמיה ואתתקן, קמיה כל אינון דארי עלמא דאשתכחו בכל דרא ודרא עד לא ייתון לעלמא הא הוו קיימי קמיה בדיוקניהון, 3. Th., Bl. 61 b.

[2]) ועשה העולם הזה כנגד העולם של מעלה וכל מה שיש למעלה כדוגמתו למטה והכל אחד, 2. Th., Bl. 20 a.

[3]) כל מה דאיהו מסטרא דרוחא בלט לבר ואתחזי 2. Th., Bl. 74 a, Abschn. יתרו.

Himmel, der das Weltall umgiebt, sind Zeichen, in denen die tiefsten Geheimnisse verborgen liegen. Diese Zeichen sind die Constellationen und die Sterne, welche von dem Weisen betrachtet und erforscht werden.... [1]) Wer sich zeitig auf eine Reise begeben muß, der stehe mit Tagesanbruch auf, blicke aufmerksam nach der Ostseite, und er wird sehen gleich Buchstaben in den Himmel eingegraben und über einander gestellt. Diese glänzenden Gestalten sind die der Buchstaben, mit denen Gott den Himmel und die Erde geschaffen; sie machen seinen heiligen, geheimnißvollen Namen aus". [2]) Solche Gedanken, wenn sie nicht in einem erhabenern Sinne genommen werden sollen, können der Stelle in einem ernsten Werke unwürdig scheinen; allein zuvörderst würden wir das Ziel, das wir uns gesteckt, verfehlen, wenn wir blos die glänzendsten und gegründetsten Seiten an dem Systeme, das im Sohar enthalten ist, zeigten, wenn wir Alles, was den Geist unserer Zeit beleidigen muß, sorgfältig ausscheiden wollten; wir würden der historischen Wahrheit untreu werden. Dann haben wir schon bemerkt, daß ähnliche Träumereien mehr als ein Mal aus einem gleichen Principe entstanden und daß sie nicht immer das Loos der kleinsten Geister gewesen sind. Plato und Pythagoras waren sehr nahe daran; und andrerseits haben alle großen Repräsentanten des Mysticismus, Alle, die in der äußern Natur nur eine lebendige Allegorie sehen, die Theorie der Zahlen und der Ideen, Jeder nach Maßgabe seines Geistes, angenommen. Daß die Kabbalisten ferner die Physiognomik, deren Name übrigens schon in Sokrates' Zeiten bekannt war, gelten ließen, ist auch nur eine Consequenz ihres metaphysischen Systems überhaupt, oder, wenn wir der philosophischen Sprache unserer Zeit uns bedienen dürfen, geschah nur in Folge eines Urtheils a priori. „Nach den Lehrern der innern Wissenschaft, מארי דחכמתא פנימאה, besteht die Physiognomie, nicht in den äußern Zügen, sondern in den Zügen, die in uns auf eine geheimnißvolle Weise gezeichnet sind. Die Ge-

---

[1]) בהאי רקיע דלעילא דמסכך על כלא אתרשימו ביה רשימין דאתקבילן ביה מלין ורזין סתימין דכבביא ומזלי . . . לעיינא בהו חכימי לבא ולאסתכלא בהו, 1b supr., Bl. 76 a.

[2]) 2 Th., Bl. 130 b, Abschn. תרומה.

sichtszüge wechseln nach der Gestalt, die dem innern Gesichte des Geistes eigen ist; der Geist ist es, der alle jene Physiognomien hervorbringt, welche jene Weisen kennen; nur durch den Geist haben die Gesichtszüge einen Sinn. Wenn die Geister und Seelen aus dem Eden (so wird nämlich oft die höchste Weisheit genannt) gehen, so haben sie alle eine bestimmte Gestalt, die sich im Gesichte abspiegelt". [1]) Nach diesen allgemeinen Betrachtungen folgt dann eine große Anzahl einzelner Betrachtungen, von denen einige noch heute allgemein beglaubigt sind. So ist eine breite, gewölbte Stirn das Zeichen eines lebhaften und tiefen Geistes, eines ausgezeichneten Verstandes. Eine breite, aber platte Stirn kündigt Thorheit oder Dummheit an; eine Stirn, die zugleich platt, an den Seiten zusammengepreßt wäre und in eine Spitze ausliefe, würde einen sehr beschränkten Geist anzeigen, der noch dazu sehr eitel wäre. [2]) Endlich werden alle menschlichen Gesichter auf vier Urbilder zurückgeführt, denen sie sich nähern oder von denen sie sich entfernen, je nach dem Range, den die Seelen im intellectuellen oder moralischen Bereiche einnehmen. Diese Urbilder sind die vier Gestalten, welche bei dem geheimnißvollen Thronwagen in Ezechiël erscheinen, und zwar: das Gesicht des Menschen, des Löwen, des Ochsen und des Adlers. [3])

Die Dämonologie, welche die Kabbalisten aufgenommen haben, halten wir blos für eine Personification jener verschiednen Stufen des Lebens und der Intelligenz, welche sie in der ganzen äußern Natur erblickten.*) Der Glaube an Dämonen und Engel hat seit langer Zeit im Geiste des Volkes Wurzel gefaßt; gleichsam eine lachende Mythologie neben dem ernsten Dogma der göttlichen Einheit. Warum sollten sie sich nicht dessen eben,

---

[1]) 2 Th., Bl. 73 b.

[2]) Ib. supr., Bl. 73 — 75 a. *)

*) Die Deutuug der Stirne findet sich eigentlich — noch vor den allgemeinen Betrachtungen — Bl. 71 b. D. Uebers.

[3]) צִיוּרָא דְאִימָא פְּנֵי אָדָם פְּנֵי אַרְיֵה פְּנֵי שׁוֹר פְּנֵי נֶשֶׁר, 2 Th., Bl. 73. ff.

*) Vergl. L. Dukes, zur Geschichte der neuhebr. religiösen Poesie. S. 107 — 110. D. Uebers.

so gut bedient haben, um ihre Ideen über die Beziehungen Gottes zur Welt zu verhüllen, wie sie sich der Lehre von der Schöpfung bedient haben, um gerade das Gegentheil zu lehren; wie sie sich endlich der Schrifttexte bedienten, um sich über die Schrift und die religiöse Autorität hinwegzusetzen? Wir haben zu Gunsten dieser Meinung keinen Text gefunden, der keinem Zweifel unterläge; hier sind aber einige Gründe, die sie wenigstens sehr annehmbar machen werden: zuvörderst ist in den Unterredungen Simon ben Jochaï's mit seinen Schülern, d. h. in den drei wichtigsten Fragmenten des Sohar, in den beiden Idra's und im „Buch des Geheimnisses," nie, unter gar keiner Form, von jener himmlischen oder höllischen Hierarchie die Rede, welche wahrscheinlich blos eine Erinnerung aus der babylonischen Gefangenschaft war: wenn ferner in den übrigen Theilen des Sohar von den Engeln gesprochen wird, so werden sie immer als Wesen dargestellt, die weit unter dem Menschen stehen, als Kräfte, deren unfreie Thätigkeit immer dieselbe ist. Wir wollen ein Beispiel in folgenden Worten liefern: „Gott belebte jeden Theil des Firmaments mit einem besondern Geiste; sogleich waren alle himmlischen Heere gebildet und befanden sich vor ihm. Dies wird gemeint, wenn gesagt wird: Mit dem Hauche seines Mundes schuf er alle Heere .... Die heiligen Geister, welche die Boten des Herrn sind, steigen blos von Einer Stufe herab; die Seelen der Gerechten von zweien, die sich zu Einer vereinigen: daher steigen auch die Seelen der Gerechten höher, und ist auch deren Stufe höher[1])." Selbst die Talmudisten, die doch an den Buchstaben sich halten, sprechen dasselbe Princip aus:*) „Die Gerechten," sagen sie, „sind größer als die Engel.[2])" Noch besser werden wir verstehen, was man mit jenen Geistern sagen wollte, welche alle himmlischen Körper und alle Elemente der

---

1) כל רוחין קדישין דעבדין שליחותא כלהו אתיין מאתר חד - כשמתהון דצדיקייא מתרי דכלילין בחד ובגין כך סלקין יתיר ודרגיהון יתיר, 3. Th., Bl. 68. b.

*) Vergl. auch Ibn-Esra zur Gen. 1. 1. Jalkut zu Joël, §. 524. D. Uebers.

2) גדולים צדיקים יותר ממלאכי השרת, Synhedrin, C. 11. und Chulin, C. 6.

Erde beleben, wenn wir auf die Namen und die Functionen, welche ihnen beigelegt werden, Rücksicht nehmen. Vor Allem müssen wir die rein poetischen Personificationen entfernen, deren Character keinem Zweifel unterworfen ist; hierher gehören die Engel, welche den Namen, entweder einer moralischen Eigenschaft, oder einer metaphisischen Abstraction haben: z. B. die gute und die böse Begierde (יצר טוב · יצר הרע), die man uns immer als wirkliche handelnde Personen vorführt, der Engel der Reinheit (Tahariël), der Barmherzigkeit (Rachmiël), der Gerechtigkeit (Zadkiël), der Befreiung (Padaël) und der berühmte Rasiël, d. h. der Engel der Geheimnisse, der eifersüchtigen Auges die Mysterien der kabbalistischen Weisheit bewacht [1]). Ferner ist es ein Princip, das von allen Kabbalisten angenommen wird, und welches überhaupt mit dem allgemeinen System von den Wesen in enger Verbindung steht, daß die Engelschaar erst in der dritten Welt, in der „Welt der Bildung" (עולם יצירה, Olam Jezira) nämlich anfängt, d. h. im Raum, der von den Planeten und den Himmelskörpern eingenommen wird. Nun ist der Heerführer dieser unsichtbaren Miliz, wie wir es bereits bemerkt haben, der Engel Metatron, der diesen Namen erhalten hat, weil er sich unmittelbar unter dem göttlichen Throne (כורסי״א) befindet**), und der allein die „Welt der Schöpfung" oder der reinen Geister (עולם בריאה, Olam Beria) ausmacht. Sein Amt ist, die Einheit, Harmonie und Bewegung aller Sphären zu erhalten; dies ist genau das Amt jener willenlosen und unendlichen Macht, welche man, unter dem Namen „Natur" manchmal für Gott substituiren wollte. Unter seiner Botmäßigkeit stehen Myriaden Unterthanen, die man, ohne Zweifel zu Ehren der zehn Sefirot, in zehn Kategorien eingetheilt hat. Diese untergeordneten Engel sind den verschiedenen Theilen der Welt, jeder Sphäre und jedem Element besonders, das, was ihr Heerführer dem Weltall im Ganzen ist. So ist Einer über die Bewegungen der Erde, ein

---

[1]) Sohar, I. Th. Bl. 40–41. — Ib., ib., Bl. 55 a. — Ib. Bl. 146 a

**) Vergl. oben S. 43., Anmerkung 2. Die Herleitung Metatron's von μετα' θρόνον findet sich auch in dem hebräischen Jahrbuche Kerem Chemed, 4. Th., S. 197. D. Uebers.

Anderer über die des Mondes gesetzt, und dies findet bei allen übrigen Himmelskörpern statt [1]). Dieser heißt der Engel des Feuers (Nuriël), Jener der Engel des Lichts (Uriël), ein Dritter ist über die Jahreszeiten, ein Vierter über den Wachsthum gesetzt. Endlich werden alle Erzeugnisse, alle Kräfte und alle Phänomene der Natur auf dieselbe Weise dargestellt.

Die Intention dieser Allegorien wird ganz klar, sobald es sich um die Höllengeister handelt. Wir haben bereits die Aufmerksamkeit auf den Namen gerichtet, den man allen Mächten dieser Klasse insgesammt giebt. Für die Kabbalisten sind die Dämonen die gröbsten, mangelhaftesten Formen; die „Schalen" des Seins; kurz Alles, was die Abwesenheit des Lebens, der Intelligenz und der Ordnung anzeigt. Wie die Engel bilden sie zehn Sefirot, zehn Stufen, wo die Finsterniß und Unreinheit immer mehr und mehr zunehmen, wie in den Kreisen des florentinischen Dichters [2]). Die erste Stufe oder vielmehr die beiden ersten sind nichts mehr als der Zustand, in dem uns die Genesis, die Erde vor dem Hexaëmeron vorführt, d. h. der Mangel jeder sichtbaren Form und jeder Organisation [3]). Die dritte ist der Sitz der Finsterniß, derselben Finsterniß, welche im Anfange die Oberfläche des Abgrundes bedeckte [4]). Dann folgt was man die „sieben Hallen" (שבע היכלות) nennt, oder die Hölle, welche uns alle Unordnungen des moralischen Lebens und alle Qualen, welche die Folgen davon sind, systematisch geordnet zeigen. Dort sehen wir jede Leidenschaft des menschlichen Herzens, jedes Laster oder jede Schwäche, in einem Dämon personificirt, diejenigen peinigen, welche sie in dieser Welt irre geleitet hat. Hier, ist die Wollust und die Verführung (פתות),

---

[1]) Man geht so weit, daß man ihnen den Namen der Himmelskörper selbst beilegt: Einer heißt Venus (נגה), ein Anderer Mars (מאדים), ein Dritter, die Substanz des Himmels (עצם השמים). Sohar 1. Th., Bl. 42. ff.

[2]) Tikkunim, Tikkun 15. Bl. 36.

[3]) תהו ובהו, welches die Siebenziger mit den beiden Wörtern: ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος.

[4]) תלת קליפין כגלדי בצלים דא על דא · והארץ היתה תהו דא קליפא קדמאה · ובהו דא קליפה תנינא · וחושך קליפא תליתאה, ib. supr.

dort, der Zorn und der Grimm (אף וחמה), etwas weiter, die grobe Verunreinigung, der Dämon der Selbstbefleckung, an einer andern Stelle wieder, die Schuld (חובה), die Feindschaft (איבה), der Götzendienst, der Hochmuth. Die sieben Höllen-Hallen zerfallen wieder in Unterabtheilungen bis in's Unendliche; für jede Art Schlechtigkeit giebt es gleichsam ein besonderes Reich, und so rollt sich der Abgrund in seiner ganzen Tiefe und Unermeßlichkeit nach und nach vor unsern Augen auf [1]). Das Oberhaupt dieser finstern Welt, den die Schrift „Satan" nennt, führt in der Kabbala den Namen Samaël (סמאל), d. h der „Engel des Giftes" oder des Todes, und der Sohar sagt ausdrücklich, daß der Engel des Todes, die böse Begierde, Satan und die Schlange, welche unsere erste Mutter verführt hat, Eins sind [2]). Man giebt auch dem Samaël eine Gemahlin, welche die Personification des Lasters und der Sinnlichkeit ist; denn sie heißt vorzugsweise die „Hure," oder das Weib der Unzucht (אשת זנונים) [3]). Gewöhnlich aber werden sie zu einem einzigen Symbol vereinigt, das man schlechtweg das „Thier" (חיוא) nennt.

Wenn man diese Dämono- und Angelologie auf die einfachste und allgemeinste Form zurückführen wollte, so würde man sehen, daß die Kabbalisten in jedem Gegenstande der Natur, und daher in der gesammten Natur, zwei von einander sehr unterschiedene Elemente anerkannt haben: ein inneres, unverderbliches, das sich der Intelligenz ausschließlich offenbart; dies ist nämlich der Geist, das Leben oder die Form: ein rein äußerliches, materielles, das man zum Symbol der Bestrafungen, des Fluches und des Todes machte. Sie hätten mit einem modernen Philosophen ihres Stammes sagen können: Omnia, quamvis diver-

---

[1]) Ueber alle diese einzelnen Ausführungrn, sieh den Sohar 2. Th., Bl. 255 — 259. Abschn. פקודי und den Commentar oder vielmehr die Uebersetzung dieser ganzen Stelle im Pardes Rimonim שער ההיכלות (Abschn. über die Hallen).

[2]) והנחש דא יצר הרע דא מלאך המות דא שטן וכלא חד, 1. Th., Bl. 35 b.

[3]) Man giebt vor, daß sie jene Lilit (Nachtgespenst) sei, von der oft im Talmud die Rede ist.

sis gradibus, animata tamen sunt [1]). Auf diese Weise würde ihre Dämonologie ein nothwendiges Complement ihrer Metaphysik sein und würde uns jene Namen vollkommen erklären, mit denen man die zwei untern Welten bezeichnet hat.

Fünftes Capitel.

Fortsetzung der Analyse des Sohar. — Ansicht der Kabbalisten über die menschliche Seele.

Der hohe Rang, den die Kabbalisten dem Menschen angewiesen haben, gründet ihnen vorzüglich einen Anspruch auf unser Interesse und macht das Studium ihres Systems sowohl für die Geschichte der Philosophie als für die der Religion äußerst wichtig. „Du bist vom Staube, und zum Staube sollst du zurückkehren" hat die Genesis gesagt, und diesen Worten des Fluches folgt kein ausdrückliches*) Versprechen einer bessern Zukunft, keine Erwähnung, daß die Seele zu Gott aufsteigen soll, wenn auch der Körper der Erde anheimgefallen. Nach dem Verfasser des Pantateuchs, hat das Muster der Weisheit in Israël, der König, welcher Jehova einen so glänzvollen Tempel erbaut, der Nachwelt folgende befremdende Parallele hinterlassen**): „Der Mensch stirbt wie das Vieh; das Schicksal des Menschen ist wie das Schicksal des Viehes; sie haben beide einerlei Schicksal [2])." Der Talmud drückt sich manchmal sehr poetisch über die Belohnung, welche die Gerechten erwartet, aus. Er stellt sie dar, wie sie im himmlischen Eden, mit strahlen-umkränzten Häuptern und der göttlichen Glorie sich erfreuend, sitzen [3]). Die Natur des Men-

---

[1]) Spinoza, Ethik.

*) Ich habe dieses Wort unterstrichen, indem blos eingeräumt werden kann, daß die Unsterblichkeitslehre sich nicht mit ausdrücklichen Worten im Pentateuch finde. Uebrigens gehört ja die Unsterblichkeitslehre zum characteristischen Wesen der Jenseitigkeit, der Religion. D. Uebers.

**) Kohelet ist aber ein Product des halbfreien, nicht des jüdischen Geistes! D. Uebers.

[2]) Prediger, 3, 19.

[3]) צדיקין יושבין ועטרותיהן בראשיהן ונהנין מזיו השכינה, Tractat Synhedrin.

schen im Allgemeinen aber wird von ihm eher erniedrigt als geadelt. „Woher kommst du? Von einem Tropfen in Fäulniß. Wohin gehst du? An einen Ort des Staubes*), der Fäulniß und des Gewürms. Vor wem wirst du einst Rechenschaft ablegen müssen? Vor dem König der Könige, vor dem Heiligen, dessen Name gepriesen sei!"[1]) Dies sind die Worte, welche man in einer Sammlung von Sprüchen liest, die den Aeltesten und Verehrtesten aus der talmudischen Schule zugeschrieben werden.**) In einer ganz andern Sprache aber erzählt uns der Sohar unsern Ursprung, unser künftiges Loos und unsere Beziehungen zum göttlichen Wesen: „Der Mensch ist zugleich der Inhalt und die höchste Stufe der Schöpfung; deßwegen wurde er auch erst am sechsten Tage geschaffen. Sobald der Mensch geschaffen ward, war Alles vollendet, sowohl die obere als untere Welt, denn Alles ist im Menschen enthalten; er vereinigt in sich alle Formen".[2]) Allein er ist nicht blos das Abbild der Welt, der Allheit der Wesen, das Absolute mitbegriffen; er ist auch, ja er ist besonders das Abbild Gottes, blos in der Gesammtheit dessen unendlicher Attribute betrachtet. Er ist die Gegenwart Gottes auf Erden, שכינתא תתאה; der himmlische Adam ist es, der, aus der höchsten Ur-Dunkelheit hervorgehend, den irdischen Adam geschaffen hat.[3])

*) Der Verf., welcher hier „cendre" setzt, hat wohl עפר mit אפר verwechselt. D. Uebers.

**) Schon wieder ein Urtheil über den Talmud in Bausch und Bogen! Was der Verf. anführt, sagt nicht der Talmud, sondern ein Individium, Akabja ben Mahalalel. Und in welchem Zusammenhange sagt er es? „Habe drei Dinge vor Augen, und du wirst nicht zur Sünde gereizt: Woher kommst du? u. s. w." sagt der Rabbi, und dies muß ja Jeder sagen, der den Standpunct der Religion noch nicht überwunden hat, dies sagt sowohl das gläubige Judenthum als Christenthum. D. Uebers.

[1]) מאין באת ? מטפה סרוחה ; ולאן אתה הולך ? למקום עפר רמה ותולעה; ולפני מי אתה עתיד לתן דין וחשבון ? לפני מלך מלכי המלכים הקב״ה, Abot, Cap. 3, 1.

[2]) מיד דנברא אדם אתתקן כלא כל מה דלעילא ותתא וכלא אתכליל באדם איהו שלימותא דכלא, Sohar, 3. Th., Bl. 48 a.

[3]) אדם דלעילא בתר דאתגליא מלתא מגו סתימו עלאה קדמאה ברא אדם לתתא, 2. Th., Bl. 70 b.

Hier folge zuerst, wie der Mensch unter der ersten dieser zwei Anschauungen, d. h. als Mikrokosmos, dargestellt wird: „Was ist der Mensch? Ist er blos Haut, Fleisch, Knochen und Adern? Dem ist nicht so! der wahre Mensch ist die Seele; und die Dinge, welche wir genannt haben, die Haut, das Fleisch, die Knochen und Adern, sind blos ein Gewand, eine Hülle, sie sind aber nicht der Mensch. Wenn der Mensch weggeht (von der Erde), entkleidet er sich dieser Hüllen, die er angekleidet. Doch sind diese Körpertheile nach dem Geheimniß der höchsten Weisheit. Die Haut stellt das Firmament vor, das sich überallhin erstreckt und Alles bedeckt, gleich einem Gewande. Das Fleisch erinnert uns an die schlechte Seite der Welt (d. h., wie wir es bereits oben bemerkt haben, das rein äußerliche und sinnliche Element). Die Knochen und Adern sind ein Bild des himmlischen Wagens, der Kräfte, die im Innern vorhanden sind, חיילין דקיימו לגו, der Diener Gottes. Dies sind aber blos Gewänder; denn im Innern ist das tiefe Geheimniß des himmlischen Menschen. Alles ist unten geheimnißvoll sowie oben. Darum heißt es: Und Gott schuf den Menschen in seinem Ebenbilde. Das Geheimniß des irdischen Menschen ist nach dem Geheimniß des himmlischen Adam. Allein sowie wir am Firmament, das Alles bedeckt, verschiedene, von den Sternen und Planeten gebildete Zeichen sehen, welche verborgene Dinge und tiefe Geheimnisse enthalten; so giebt es an der Haut, die unsern Körper umgiebt, Zeichen und Züge, welche die Sterne und Planeten unseres Körpers sind. Alle diese Zeichen haben einen geheimen Sinn und ziehen die Aufmerksamkeit der Weisen auf sich, die im Gesichte des Menschen zu lesen verstehen“.[1]) Schon durch die Macht seiner äußeren Gestalt, durch den Geist und die Erhabenheit, die in allen seinen Zügen sich abspiegeln macht der Mensch selbst die wildesten Thiere erzittern.[2]) Der Engel, wel-

---

[1]) 2 Th., Bl. 76 a.*)

*) Die Angabe der Stelle fehlt im Originale, und ist durch ein nicht hierher gehöriges Citat ersetzt! D. Uebers.

[2]) כל אינון בריין דעלמא זקפין רישא ומסתכלן בדיוקנא עלאה דבר נש כדין כלהו דחלין וזעין מקמיה, 1. Th., Bl. 191 a, Abschn. וישב.

cher zu Daniël gesandt wurde, um ihn gegen die Wuth der Löwen zu schützen, ist, dem Sohar zufolge, nichts Anderes, als das Gesicht des Propheten, oder die Macht, welche der Blick eines reinen Menschen ausübt. Es wird aber gleich hinzugefügt, daß diese Macht schwindet, sobald der Mensch durch die Sünde und durch die Vernachlässigung seiner Pflichten gesunken ist.[1]) Wir wollen bei diesem Puncte nicht länger verweilen, indem wir ihn bereits hervorgehoben haben und er ganz in die Lehre von der Natur gehört.

Betrachten wir das Ansich des menschlichen Wesens, d. h. von dem Gesichtspuncte der Seele aus und verglichen mit Gott, bevor er in der Welt sichtbar geworden, so vergegenwärtigt es uns, durch seine Einheit, substantielle Identität und dreifache Natur, vollkommen die oberste Dreiheit. Denn es besteht aus folgenden Elementen: 1. aus einem Geiste, נשמה, welcher die höchste Stufe seines Seins darstellt; 2. aus einer Seele, רוח, welche der Sitz des Guten und des Bösen, der guten und der bösen Begierde, kurz, aller moralischen Eigenschaften ist; 3. aus einem gröbern Geiste, נפש, der unmittelbar mit dem Körper in Verbindung steht, und die directe Ursache dessen ist, was der Text die „untern Bewegungen" nennt, d. h. der Thätigkeiten und Instincte des animalischen Lebens. Um begreiflich zu machen, wie diese drei Principien, oder vielmehr diese drei Stufen des menschlichen Seins, trotz des Abstandes, der sie von einander trennt, in einem einzigen Wesen beisammen sind, so wird hier wieder dieselbe Vergleichung angewandt, deren man sich schon bei den göttlichen Attributen bediente, und die im „Buch der Schöpfung" schon im Keime lag. Der Stellen, welche das Vorhandensein dieser drei Seelen bezeugen, giebt es eine sehr große Anzahl; wir wählen aber folgende wegen ihrer Klarheit: „In diesen dreien, dem Geiste, der Seele und dem Leben der Sinne nämlich, finden wir ein treues Bild dessen, was oben sich ereignet; denn alle drei machen nur ein einziges Wesen aus, wo Alles in Einheit verbunden ist. Das Leben der Sinne hat gar kein Licht in sich; darum ist es auch so eng mit dem Kör-

[1]) וכד בר נש לא אזיל בארחוי דאורייתא האי דיוקנא קדישא אתחלף ליה, ib. supr.

per verbunden, dem es sowohl Vergnügen als Speise verschafft, deren er bedarf; man kann hier die Worte des Weisen anwenden: Sie giebt Nahrung ihrem Hause und bestimmt die Arbeit ihrer Mägde.[1]) Das Haus ist der Körper, der genährt wird; und die Mägde sind die Glieder des Körpers, welche gehorchen. Ueber dem Leben der Sinne ist die Seele, welche es unterjocht, beherrscht, und ihm soviel Licht, als es nöthig hat, ertheilt. So ist das animalische Princip der Sitz der Seele. Ueber der Seele endlich ist der Geist, von dem sie wieder beherrscht wird, und der sie mit dem Lebenslichte erleuchtet. Die Seele wird von diesem Lichte erleuchtet und hängt ganz vom Geiste ab. Nach dem Tode hat sie keine Ruhe; die Pforten des Eden werden ihr nicht eher geöffnet, als bis der Geist zu seiner Quelle aufgestiegen, zum Alten der Alten, um sich mit ihm unaufhörlich zu erfüllen; denn der Geist steigt immer zu seiner Quelle auf."[2]) Jede dieser drei Seelen hat, wie es leicht vorhergesehen werden kann, ihren Ursprung in einer verschiedenen Stufe der göttlichen Existenz. Die höchste Weisheit — welche auch das „himmlische Eden" genannt wird — ist allein die Quelle des Geistes. Die Seele stammt, nach allen Erklärern des Sohar, vom Attribute, das in sich das „strenge Gericht" und die „Barmherzigkeit" vereinigt, d. h. von der „Schönheit." Das animalische Princip endlich, das sich nie über diese Welt erhebt, hat blos die Attribute der Stärke, welche im „Reiche" enthalten sind, zur Basis.

Außer diesen drei Elementen, nimmt der Sohar noch ein anderes an, das ganz außerordentlicher Natur ist, und dessen alter Urspruug sich uns im weitern Verlaufe dieser Arbeit zeigen wird: es ist die äußere Gestalt des Menschen als eine besondere, dem Körper vorhergehende Existenz aufgefaßt, mit einem Worte, die Idee des Körpers, aber zugleich mit den individuellen Zügen, die Jedem von uns eigen sind. Diese Idee steigt vom Himmel herunter und wird vom Augenblicke der Empfängniß an sichtbar. „Zur Zeit der (fleischlichen) Verbindung*) auf

[1]) Prov. 31, 9.

[2]) 2. Th., Bl. 142 a, Abschn. תרומה.

*) Ich trage hier die Bemerkung nach, daß „Verbindung" vom König und von der Matrone gebraucht (oben S. 146.) — aller

Erden sendet der Heilige, gepriesen sei er! eine menschenähnliche Gestalt hernieder, welche das Gepräge des göttlichen Stempels hat. Diese Gestalt ist bei jenem Acte gegenwärtig, und wenn es dem Auge zu sehen erlaubt wäre so würde man über seinem Kopfe ein Bild wahrnehmen, das einem Menschengesichte gleicht, und nach diesem Bilde werden wir gezeugt. So lange es nicht vom Herrn gesandt, herabgestiegen ist, und über unserm Kopfe schwebt, so lange kann die Zeugung nicht stattfinden; denn es steht geschrieben: Und Gott schuf den Menschen in seinem Ebenbilde. Dieses Bild empfängt uns, wenn wir in die Welt eintreten; es entwickelt sich mit uns, wenn wir wachsen; es begleitet uns, wenn wir von der Erde abtreten. Dieses Bild ist ein himmlisches Wesen (ודאי צלם איהו מלעילא). Wenn die Seelen ihren himmlischen Aufenthalt verlassen sollen, so erscheint jede von ihnen vor dem heiligen König, in eine erhabene Gestalt gekleidet, mit den Zügen, in denen sie auf dieser Welt erscheinen soll. Aus dieser erhabenen Gestalt nun geht dieses Bild hervor; es ist das dritte nach der Seele, es geht uns voran auf die Erde, von dem Momente der Empfängniß an; es ist immer gegenwärtig bei der fleischlichen Verbindung."[1]) Bei den modernen Kabbalisten wird dies Bild das „individuelle Princip" (יחידה) genannt.

Endlich haben einige unter dem Namen „Lebensgeist" (רוח חיוני oder blos חיה) in die kabbalistische Psychologie ein fünftes Princip eingeführt, dessen Sitz im Herzen ist, das über die Zusammensetzung und Organisation der materiellen Elemente gesetzt ist, und ist durchaus von dem Principe des animalischen Lebens (Nefesch), des Lebens der Sinne unterschieden, sowie bei Aristoteles und den scholastischen Philosophen die nährende Seele (ψυχὴ θρεπτική) von der empfindenden Seele (ψυχὴ αἰσθητική) sich unterscheidet. Diese Meinung gründet sich auf eine allegorische Stelle im Sohar, wo gesagt wird, daß unsere Seele jede Nacht, während wir schlafen, in den Himmel steigt, um über den vollbrachten Tag Re-

---

dings allegorisch — auch in dem Sinne von concubitus genommen werden muß. D. Uebers.

[1]) Sohar, 3. Th., Bl. 104 a und b, Abschn. אמור.

chenschaft abzulegen, und daß um diese Zeit der Körper blos von einem Lebenshauch, der im Herzen ist, belebt ist.[1])

Allein diese zwei letztern Elemente werden in unserm geistigen Sein, das ganz in der engen Verbindung der Seele und des Geistes eingeschlossen liegt, für nichts angerechnet. Was die zeitliche Verbindung dieser zwei höhern Principien mit dem der Sinne anlangt, d. h., was das Leben selbst betrifft, wodurch sie an die Erde gekettet sind, so wird dies nicht für ein Uebel gehalten. Man sieht nicht, gleich Origenes und der gnostischen Schule, das Leben als ein Herabsinken oder eine Verbannung an, sondern als ein Erziehungsmittel und eine heilsame Probe. In den Augen der Kabbalisten ist es eine Nothwedigkeit für die Seele, eine ihrer endlichen Natur inhärirenden Nothwendigkeit, eine Rolle in der Welt zu spielen, das Schauspiel der Schöpfung zu betrachten, um sich ihrer selbst und ihres Ursprungs bewußt zu werden; um wieder in jene unerschöpfliche Licht- und Lebensquelle, die man die göttliche Idee nennt, zurückzukehren, obwohl nicht mit ihr absolut Eins zu werden. Ferner erhebt der Geist, wenn er herabsteigt, zugleich die zwei niedrigern Principien, ja sogar die Materie, die am tiefsten gestellt ist. Das menschliche Leben, wenn es vollständig gewesen, ist demnach eine Aussöhnung zwischen jenen beiden extremen Puncten des Seins in dessen Universalität betrachtet; zwischen dem Idealen und Realen, zwischen der Form und der Materie, oder, nach dem Originale, zwischen dem König und der Königin. Diese zwei Consequenzen werden in folgender Stelle in einer mehr poetischen Form ausgedrückt, in welcher sie aber erkannt werden: „Die Seelen der Gerechten stehen höher, als alle jene obern Mächte und Diener. Fragst du nun, warum sie sich in diese Welt herablassen und warum sie sich von ihrem Ursprunge entfernen, so antworte ich durch folgendes Beispiel: Einem König wurde ein Sohn geboren, den er auf's Land schickte, um dort genährt und groß gezogen zu werden, bis er herangewachsen und in den Gebräuchen des königlichen Palastes unterwiesen worden sein wird. Wenn nun der König vernimmt, daß die

---

[1]) ולא אשתאר ביה בהדיה גופא בר חד רשימו הקוסטי דחיותא דליבא, Sohar, 1. Th. S. 83 b. Abschn. לך לך.

Erziehung seines Sohnes vollendet sei, was thut er aus Liebe zu ihm? Er läßt, um des Sohnes willen, die Königin, dessen Mutter, holen, führt ihn in seinen Palast ein, und freuet sich mit ihm den ganzen Tag. Der Heilige (gepriesen sei er!) hat auch einen Sohn von der Königin: dieser ist die obere, heilige Seele. Er schickt ihn auf's Land, d. h. in diese Welt, um da heranzuwachsen und die Gebräuche kennen zu lernen, die im königlichen Palaste beobachtet werden. Wenn nun der König erfährt, daß sein Sohn bereits herangewachsen und es daher Zeit sei, ihn in seinen Palast einzuführen, was thut er aus Liebe zu ihm? Er läßt, um des Sohnes willen, die Königin holen, und führt ihn in seinen Palast ein. Denn die Seele verläßt nie die Erde außer in Begleitung der Königin, welche letztere sie in den königlichen Palast einführt, um dort ewig zu verharren. Und doch weinen die Landleute, wenn der Sohn des Königs sie verläßt. Ist aber ein scharfsichtiger Mann dort, so sagt er ihnen: Warum weinet ihr? ist er nicht der Sohn des Königs? Es ziemt sich nicht, daß er länger unter euch verweile, er muß im königlichen Palaste wohnen. So hat Mose, der scharfsichtig war, an die Landeinwohner (an die Menschen nämlich), welche weinten, folgende Worte gerichtet: Ihr seid Kinder des Ewigen, eures Gottes, macht euch keine Einschnitte um eines Todten willen.[1]) Wenn alle Gerechten dies wüßten, so würden sie mit Freude dem Tage entgegensehen, an dem sie die Erde verlassen sollen. Und ist es nicht die höchste Würde, daß die Königin (die Schechina oder die göttliche Gegenwart) ihretwegen herabsteige, sie in den Palast des Königs einführe, wo er sich ewig ihrer freuet?[2])" Wir finden auch hier, in den verwandten Beziehungen zwischen Gott, der Natur und der menschlichen Seele, dieselbe Form der Dreiheit, der wir schon so oft begegnet sind, und welcher die Kabbalisten eine logische Bedeutsamkeit beigelegt zu haben scheinen, die weit mehr umfaßt, als der exclusive Kreis religiöser Ideen es verträgt.

Allein nicht blos von diesem Gesichtspuncte aus ist die

---

[1]) Deutr. 14, 1.

[2]) Sohar, 1. Th., Bl. 245 b, Abschn. ויחי. Dieses ganze Stück ist von Joseph Voysin in's Lateinische übersetzt worden.

menschliche Natur das Bild Gottes; sie enthält auch, in allen Abstufungen ihrer Existenz, die zwei zeugenden Principien, deren Dreiheit, vermittelst eines Mittelgliedes gebildet, das aus ihrer Vereinigung hervorgeht, blos das Resultat oder der vollständigste Ausdruck ist. Da der himmlische Adam das Resultat eines männlichen und eines weiblichen Princips ist, so mußte es sich auch mit dem irdischen Menschen so verhalten; und diese Unterscheidung findet nicht blos beim Körper, sondern auch, ja besonders bei der Seele statt, wenn man sie auch in ihrem reinsten Elemente betrachtet. „Jede Gestalt", sagt der Sohar, „in der man nicht das männliche und weibliche Princip findet, ist keine höhere (himmlische), vollständige Gestalt. Der Heilige, gepriesen sei er, schlägt nicht seine Wohnung an einem Orte auf, wo nicht diese zwei Principien sich vollkommen vereinigt finden; der Segen kann nur da sein, wo diese Vereinigung ist, wie es uns die Worte sagen: Er segnete sie und nannte ihren Namen Adam am Tage, an welchem sie geschaffen wurden; denn selbst der Name Adam (Mensch) kann nur einem Manne und einer Frau, die zu Einem Wesen verbunden sind, gegeben werden.[1])"

Sowie die Seele anfangs ganz in der göttlichen Intelligenz war, ebenso waren die zwei Hälften des menschlichen Wesens, von denen übrigens eine jede alle Elemente unserer geistigen Natur in sich schließt, verbunden mit einander, bevor sie in diese Welt eingekehrt sind, wohin sie blos gesandt wurden, um sich zu erkennen und sich von Neuem im Schooße Gottes zu vereinigen. Dieser Gedanke wird nirgends so klar und bündig ausgedrückt, als im folgenden Fragmente: „Alle Seelen und Geister bestehen, bevor sie in diese Welt eintreten, aus einem Manne und einem Weibe, die zu Einem Wesen vereinigt sind; wenn sie auf die Erde hinabsteigen, scheiden sich die zwei Hälften und beleben verschiedene Körper. Wenn es zur Heirath kommt, verbindet sie der Heilige, gepriesen sei er, der alle Seelen und alle Geister kennt, sowie sie früher waren, und sie machen dann wieder einen

---

[1]) כל דיוקנא דלא אשתכח ביה דכר ונוקבא לאו איהו דיוקנא עלאה כדקא חזי ... אפילו אדם לא אקרי אלא דכר ונוקבא כחדא 1. Th. Bl. 55 b, Abschn. בראשית.

einzigen Körper und eine einzige Seele aus .... Diese Verbindung richtet sich aber nach den Handlungen des Menschen und nach den Wegen, auf denen er gewandelt. Wenn der Mensch rein ist und seine Handlungen gottgefällig sind, wird ihm jene Verbindung zu Theil, die ihm vor seiner Geburt geworden.[1])" Der Verfasser dieser Zeilen kann freilich von den Androgynen Plato's gehört haben! übrigens ist auch der Name dieser Zwittergestalten in den alten Traditionen der Hebräer sehr bekannt;*) allein wie sehr bleibt der griechische Philosoph in diesem Puncte hinter dem Kabbalisten! Man wird uns auch die Bemerkung erlauben, daß sowohl die Frage, von der man hier eingenommen ist, als auch das Princip, das zur Lösung derselben gebraucht wird, eines großen Systems der Metaphysik würdig ist; denn wenn der Mann und das Weib durch ihre geistige Natur und durch die absoluten Gesetze der Moral gleich sind, so unterscheiden sie sich doch durch die natürliche Richtung ihres geistigen Vermögens, und man hat wohl Grund mit dem Sohar zu sagen, daß der Geschlechtsunterschied, wie bei den Körpern, auch bei den Seelen stattfinde. —

Der Glaube, den wir jetzt auseinander gesetzt haben, läßt sich von dem Dogma von der Präexistenz nicht trennen, und dieses, das schon in der Ideenlehre eingeschlossen liegt, schließt sich noch enger an die Lehre von der Identität des Seins und Denkens an. Dieses Dogma wird daher auch mit aller möglichen Klarheit neben jenem Principie aufgestellt, aus dem es entspringt. Wir brauchen daher blos in unserer bescheidenen Rolle eines Uebersetzers fortzufahren: „Zur Zeit, da der Heilige, gepriesen sei er, die Welt schaffen wollte, war sie ihm in der Idee gegenwär-

---

[1]) כל אינון רוחין ונשמתין כלהו כלילן דכר ונוקבא דמתחברן כחדא ובשעתא דנחתין מתפרשין דא מן דא ואחית להו בבני נשא.
וכד מטא עידן זווגא דלהון קבה דידע אינון רוחין ונשמתין מחבר לון כקדמיתא וכד מתחברן אתעבידו חד גופא חד נשמתא וכו׳, 1. Th., Bl. 91 b.

*) Unter dem Namen: אנדרוגינוס (ἀνδρόγινος), und zwar sowohl bei Menschen als bei Thieren. Der Commentator Jizchaki gebraucht sogar diesen Ausdruck in grammaticalischer Beziehung (1 Sam. 6, 12.) für eine Form, die generis masculini und feminini ist. D. Uebers.

tig; er bildete da alle Seelen, welche dem Menschen zugetheilt werden sollten; alle stellten sich ihm genau in demselben Bilde dar, welches sie dann im menschlichen Körper annehmen sollten. Er betrachtete jede einzeln, und es waren einige unter ihnen, die ihre Wege (Sitten, Wandel) in der Welt verderben sollten. Ist ihre Zeit gekommen, so ruft Gott jede Seele und sagt ihr: Geh' an jenen Ort, jenen Körper zu beleben: die Seele antwortet ihm: O Herr des Weltalls! ich bin glücklich in der Welt, wo ich bin, und ich wünsche nicht, in eine andere Welt zu gehen, wo ich eine Magd und allem Unflathe ausgesetzt sein werde. Hierauf spricht Gott: Von dem Tage an, da du geschaffen worden, wardst du nur geschaffen, um in dieser Welt zu sein. Sieht nun die Seele, daß sie gehorchen muß, so betritt sie schmerzvoll den Weg dieser Welt und steigt zu uns herab. [1])" Neben diesem Gedanken finden wir in folgender Stelle die Lehre von der Reminiscenz in einer schlichtern Form ausgedrückt:" „Gleichwie vor der Schöpfung alle Dinge dieser Welt der göttlichen Idee gegenwärtig waren, so waren auch alle menschlichen Seelen, bevor sie auf die Erde herabstiegen, ihr, in der nämlichen Gestalt, welche sie in dieser Welt haben, im Himmel gegenwärtig; und Alles, was sie auf Erden lernen, wußten sie schon bevor sie in diese Welt eintraten. [2])" Man wird vielleicht mit uns bedauern, daß ein so wichtiges Princip nicht näher entwickelt sei und in der Gesammtheit des Systems nicht mehr Raum einnehme; allein man wird dies einräumen müssen, daß es kategorisch genug ausgesprochen wird.

Wir müssen uns aber wohl in Acht nehmen, die Lehre von der Präexistenz mit der Lehre von der moralischen Prädestination zu verwechseln. Bei dieser ist die menschliche Freiheit durchaus unmöglich; bei jener ist sie (die Freiheit) blos ein Mysterium, das der heidnische Dualismus und die biblische Schöpfungslehre eben so wenig wie der Glaube an eine absolute

---

[1]) בזמנא דבעי הקבה למברי עלמא סליק ברעותא קמיה וצייר כל נשמתין דאינון זמינין למיהב בבני נשא וכו׳, 2. Th., Bl. 96 b, Abschn. משפטים.

[2]) כל מה דאולפין בהאי עלמא כלא ידעי עד דלא ייתון לעלמא. 3. Th., Bl. 61 b, Abschn. אחרי מות.

Einheit enthüllen können. Dieses Mysterium wird nun förmlich vom Sohar anerkannt: „Wenn der Herr," sagt Simon ben Jochaï seinen Schülern, „wenn der Heilige, gepriesen sei er, die gute und die böse Begierde, welche in der Schrift „Licht" und „Finsterniß" heißt, nicht in uns gelegt hätte, so würde der creatürliche Mensch (der eigentliche Mensch) weder Verdienst noch Schuld haben. Da entgegneten die Schüler: Wozu dient dies aber? Wäre es nicht besser, es gäbe weder Belohnung noch Bestrafung, indem der Mensch der Sünde und des Bösen unfähig wäre? Nein! erwiderte der Lehrer; es war recht, daß er so, wie er ist, geschaffen worden, und Alles was der Heilige, gepriesen sei er, geschaffen, war nothwendig. Um des Menschen willen ward die Lehre geschaffen. Die Lehre aber ist eine Hülle der Schechina. Ohne Menschen und ohne Lehre würde nun die Schechina einem Armen gleichen, dem es an einer Hülle fehlt.[1])" Mit andern Worten, die moralische Seite des Menschen, die Idee des Guten und Bösen, die man ohne Freiheit nicht begreifen kann, ist eine jener Formen, unter denen wir uns das Absolute vorzustellen genöthigt sind. Zwar sind wir erst belehrt worden, daß Gott, vor dem Eintritt in diese Welt, die Seelen, welche ihm einst untreu werden sollen, kennt; allein die Freiheit wird dadurch nicht gefährdet; sie fängt, im Gegentheil, erst von jener Zeit an, und selbst die von den Fesseln der Materie freien Geister können, nach folgenden Worten des Sohar, die Freiheit misbrauchen: „Alle Jene, welche auf dieser Welt nicht schuldlos sind, haben sich bereits im Himmel entfernt vom Heiligen, gepriesen sei er, sie haben sich bei ihrem Eintritte in einen Abgrund gestürzt und sind der Zeit, in der sie auf Erden herabsteigen sollten, zuvorgekommen. So waren die Seelen, bevor sie unter uns gekommen sind.[2])"

---

[1]) אי לא דהוה הכי דברא הקב״ה יצרא טבא ובישא דאינון אור וחשך לא היה זכות וחובה לאדם דבריאה . . . מן הדין הוה ליה למברייה כך בגין דאוריתא בגיניה אתבריאת וכו׳, 1. Th., Bl. 23 a u. b.

[2]) כל אינון דלא משתכחין זכאין בהאי עלמא אפילו תמן מתרחקין מקמיה קבה׳ ועאלין בנוקבא דתהומא רבא ודהקין שעתא ונחתין לעלמא . . . כך הוו עד לא ייתון לעלמא, 3. Th., 61 b, Abschn. אחרי מות.

Um die Freiheit mit der Bestimmung der Seele auszugleichen; um dem Menschen die Möglichkeit frei zu lassen, seine Fehler zu büßen, um nicht auf ewig aus dem göttlichen Schooße verbannt zu sein, haben die Kabbalisten die Pythagoräische Lehre von der Metempsychose angenommen, der sie aber auch einen würdigern Character verliehen haben. Die Seelen müssen, gleich allen Einzelwesen dieser Welt, in die absolute Substanz zurückkehren, aus der sie hervorgegangen sind. Zu diesem Ende aber müssen sie alle Vollkommenheiten, deren unverwüstlicher Keim in ihnen liegt, entwickelt haben; sie müssen, durch viele Proben, das Bewußtsein ihrer selbst und ihres Ursprungs erlangt haben. Haben sie diese Bedingung nicht in diesem Leben erfüllt, so beginnen sie ein anderes, und nach diesem ein drittes, indem sie immer in einen neuen Zustand übergehen, wo es ganz von ihnen abhängt, jene Tugenden, welche ihnen früher mangelten, zu erwerben. Dieses Exil hört auf, wann wir wollen; nichts hindert uns aber, dasselbe immer fortdauern zu lassen. „Alle Seelen," sagt der Text, „sind der Wanderung unterworfen, עאלין בגלגולא, und die Menschen kennen nicht die Wege des Heiligen (gepriesen sei er!); sie wissen nicht, daß sie vor Gericht gezogen werden, bevor sie in diese Welt eintraten, als auch nachdem sie dieselbe verlassen haben: sie kennen nicht die vielen Umwandlungen und geheimen Proben, die sie zu bestehen haben; die Zahl der Seelen und Geister, welche in diese Welt eintreten und in den Palast des himmlischen Königs nicht zurückkehren; die Menschen wissen nicht, wie die Seelen gleich einem Steine, der mit einer Schleuder geworfen wird, sich umwälzen. Die Zeit ist endlich da, wo diese Geheimnisse aufgedeckt werden dürfen."[1]) Diesen Worten, welche der Metaphysik des Sohar vollkommen gemäß sind, folgen dann Schilderungen, aus denen bisweilen eine höchst dichterische Phantasie spricht, die vielleicht das Genie eines Dante nicht verschmäht hätte, seinem unsterblichen Werke einzuverleiben, die aber für die Geschichte der Philosophie von keinem Interesse sind, und zum Sy-

---

[1]) כל נשמתין עאלין בגלגולא ולא ידעין בני נשא ארחוי דקבה וכו, 2. Th., Bl. 99 b und ff., Abschn. משפטים.

steme, das wir bekannt zu machen wünschen, nichts Neues hinzufügen. Wir wollen blos die Bemerkung machen, daß die Seelenwanderung, nach Hieronymus, lange Zeit unter den ersten Christen als eine esoterische und traditionelle Doctrin gelehrt würde, die nur einer kleinen Schaar Auserkorner anvertraut werden durfte: **absconditè quasi in foveis viperarum versari, et quasi haereditario malo serpere in paucis.**[1]) Origenes hält diese Lehre für das einzige Mittel, gewisse biblische Erzählungen, als den Kampf Jakob's und Esau's vor deren Geburt, die Erzählung Jeremia's, als er noch im Mutterleibe war, und eine Menge anderer Thatsachen zu erklären, die den Himmel der Bosheit anklagen würden wenn sie nicht durch die guten oder bösen Handlungin eines diesem Leben vorhergegangenes gerechtfertigt würden. Um ferner den Ursprung und den wahren Charakter dieses Glaubens außer Zweifel zu setzen, ist der alexandrinische Priester vorsichtig genug, uns zu sagen, daß es sich hier nicht um die Metempsychose Plato's, sondern um eine ganz verschiedene und weit erhabenere Theorie handle.[2])

Außer der eigentlichen Metempsychose sind die modernen Kabbalisten noch auf ein anderes Mittel gekommen, das die göttliche Gnade unserer Schwachheit bietet, um uns zur Erlangung des Himmels zu verhelfen. Sie nehmen nämlich an, daß wenn zwei Seelen nicht im Stande sind, jede für sich, alle Vorschriften des Gesetzes zu befolgen, so vereinigt sie Gott in Einen Körper und zu Einem Leben, damit sie sich, gleich dem Blinden und Lahmen, wechselseitig ergänzen. Manchmal bedarf nur Eine dieser zwei Seelen der Nachhilfe und sucht sie daher bei einer andern, der ein besseres Loos und mehr Kraft zugetheilt worden. Diese wird dann gleichsam die Mutter der erstern; sie trägt sie in ihrem Schooße und nährt sie mit ihrer Substanz, wie eine Frau die Frucht ihrer Eingeweide. Daher auch der Name „Schwängerung“ (עיבור), mit dem man jene selt-

---

[1]) Hieronymus, **epist. ad Demedriadem.** S. auch Huet, **Origeniana.**

[2]) *Περὶ ἀρχῶν*, **l. 1, c. 7.** *Οὐ κατα Πλάτωνος μετενσωμάτωσιν, ἀλλὰ καί ἄλλην τινα ὑψηλοτέραν θεωρίαν*, **advers. Celsum, l. 3.**

same Association bezeichnet, deren philosophischer Sinn, wenn es einen giebt, schwer zu errathen ist.[1] Allein wir wollen diese Träumereien, oder wenn man lieber will, diese unbedeutenden Allegorien beiseite lassen und uns an den Text des Sohar halten.

Wir wissen bereits, daß die Rückkehr der Seele in den Schooß Gottes zugleich das Ende und die Belohnung aller Versuche ist, von denen wir gesprochen haben. Doch haben die Verfasser des Sohar nicht dabei stehen bleiben wollen: jene Vereinigung, welche dem Schöpfer eben so gut als dem Geschöpfe unaussprechliche Freuden bereitet, halten sie für ein natürliches Factum, dessen Princip in eben der Beschaffenheit des Geistes liegt; mit einem Worte, sie haben jene durch ein psychologisches System erklären wollen, das man ohne Ausnahme im Hindergrunde aller Theorien wiederfinden wird, welche den Mysticismus zum Vater haben. Nachdem der Sohar von der menschlichen Natur jene blinde Macht abgetrennt hat, welche das animalische Leben beherrscht, die nie die Erde verläßt[2]) und daher in den Schicksalen der Seele keine Rolle spielt, unterscheidet er noch zweierlei Gefühle und zwei Arten der Erkenntniß. Die zwei erstern sind die Furcht und die Liebe; die zwei letzteren werden gewöhnlich durch die Ausdrücke: „das directe und das reflectirte Licht, oder das innere und äußere Gesicht (אנפין פנימאין · אנפין אחוריים) bezeichnet. „Das innere Gesicht," sagt der Text, „erhält sein Licht vom höchsten Lichte (שרגא), welches ewiglich leuchtet, und dessen Geheimniß nicht enthüllt werden kann. Es ist ein inneres, weil es von einer verborgenen Quelle kommt; es ist aber auch ein höheres, weil es direct von oben kommt. Das äußere Gesicht ist blos der Reflect jenes Lichtes, das direct von oben emanirt.[3])" Wenn Gott

---

[1]) Diese Art Transmigration hat vorzüglich Isaak Luria beschäftigt, wie es dessen treuer Schüler Chajim Vital in seinem Ez Chajim, in der „Abhandlung über die Metempsychose" (ספר גלגולים), Cap. 1 bezeugt. Mose Corduero, der überhaupt immer besonnener ist und sich immer mehr dem Sohar nähert, spricht sehr wenig darüber.

[2]) נפש אשתכחת גו קברא ומתגלגלת בהאי עלמא, Sohar, 1. Th., Bl. 83 b, Abschn. לך לך; 2. Th. Bl. 141 b, Absch. תרומה.

[3]) 2. Th., Bl. 208 b. Diese zweierlei Erkenntnisse werden am häufigsten der „lichte Spiegel", אספקלריא נהרא und der „nicht=lichte

zu Mose sagt, daß er ihn nicht von Vorne, sondern blos von Hinten sehen wird, so spielt er auf jene zwei Arten der Erkenntniß an*), die, im irdischen Paradiese, den Baum des Lebens und den Baum des Wissens vom Guten und Bösen darstellen. Wir würden dies heute die Anschauung und die Reflexion nennen. Die Liebe und Furcht, vom religiösen Gesichtspuncte aus betrachtet, werden auf eine sehr bemerkenswerthe Weise in folgender Stelle definirt: „Die Furcht führt zur Liebe. Gewiß hat derjenige, welcher Gott aus Liebe gehorcht, die höchste Stufe erreicht und gehört er schon der Heiligkeit des künftigen Lebens an; glaube aber nicht, daß ein Gottesdienst aus Furcht kein Gottesdienst sei. Ein solcher Dienst hat auch seinen Werth, ist auch die Verbindung zwischen Seele und Gott eine geringere. Es giebt nur eine Stufe, die erhabener als die Furcht ist; dies ist die Liebe. In der Liebe ist das Geheimniß der Gotteseinheit. Sie ist es, welche die höhern und niedern Stufen an einander knüpft; sie erhebt Alles auf jene Stufe, wo Alles Eins sein muß. Dies ist auch das Geheimniß der Worte: Höre, Israël, der Ewige unser Gott ist Ein Gott“.[1])

Nun begreifen wir auch, daß dem Geiste sowohl die Reflexion als die Furcht fremd ist, so er einmal die höchste Stufe der Vollkommenheit erreicht hat; seine glückselige Existenz, die ganz Anschauung und Liebe ist, hat ihren individuellen Charac-

---

Spiegel“ אספקלריא דלא נהרא genannt. Unter diesem Namen kommen sie auch bisweilen im Talmud vor.

*) Bemerkenswerth ist, daß der Talmud (Jebamot, Bl. 49 a) ebenfalls von Mose die Ausdrücke אספקלריא המאירה ואספקלריא שאינה מאירה gebraucht, doch im Gegensatze zum Sohar, indem der Talmud behauptet, daß Mose die Gottheit im lichten Spiegel (באספקלריא המאירה) gesehen habe. — Bemerkenswerth ist ferner, daß es noch bei den heutigen orthodoxen Juden gebräuchlich ist, beim Segen über das Licht am Ausgange des Sabbats (מוצאי שבת) die Nägel und Fingerspitzen zu betrachten, was auf der vom Verf. citirten Stelle des Sohar beruht. Vergl. Orach Chaji'm Abschn. 298 §. 1, die Anmerkung von R. Mose Isserles. D. Uebers.

[1]) אהבה שריא לבתר יראה . . . מאן דפלח מגו אהבה אתדבק באתר עלאה לעילא ואתדבק בקדושא דעלמא דאתי, 2. Th., Bl. 216 a, Abschn. ויקהל.

ter aufgegeben; ohne Interesse, ohne Thätigkeit, ohne auf sich zurückzukommen, kann sie sich von der göttlichen Existenz nicht trennen. In folgender Stelle wird jene Existenz vom Gesichtspuncte der Intelligenz aus dargestellt: „Kommt und sehet: wenn die Seelen an den Ort gelangt sind, welcher der Schatz des Lebens genannt wird, genießen sie jenes glänzenden Lichtes, אספקלריאה דנהרא, das da leuchtet vom höchsten Himmel: und die Seelen würden den Glanz des Lichtes nicht ertragen können, wären sie nicht in einen Lichtmantel gehüllt. Nur durch diesen Mantel können sie in jenen blendenden Feuerherd schauen, der den Sitz des Lebens erleuchtet. Mose selbst konnte zur Anschauung desselben, nur nachdem er die irdische Hülle abgelegt hatte, hinzutreten". [1]) Wenn wir wissen wollen, wie die Seele sich durch die Liebe mit Gott vereinigt, so müssen wir folgende Worte eines Greisen anhören, dem der Sohar nach Simon ben Jochaï die wichtigste Rolle zugetheilt hat: „In einem der verborgensten und erhabensten Theile des Himmels ist ein Palast, den man den Palast der Liebe, היכל אהבה, nennt: dort sind die tiefsten Mysterien; dort sind alle Seelen, die vom himmlischen König geliebt werden; dort wohnt der himmlische König, der Heilige, gepriesen sei er, mit den heiligen Seelen und vereinigt sich mit denselben durch Liebesküsse, נשיקין דרחימו". [2]) Von dieser Idee ausgehend, wird der Tod des Gerechten „ein Kuß Gottes"*) genannt. „Dieser Kuß", sagt der Text ausdrücklich, „ist die Vereinigung der Seele mit der Substanz, von der sie stammt". [3]) Durch diese Idee werden wir auch leicht begreifen, warum bei allen Interpreten des Mysticismus

---

[1]) תח כד סלקין נשמתין לאתר צרורא דחיי תמן מתהנן בזהרא דאספקלריאה דנהרא ..., 1. Th., Bl. 66 a, Abschn. נח.

[2]) בגו טנרא תקיפא רקיעא טמירא אית היכלא חדא דאקרא היכל אהבה ..., 2. Th., Bl. 97 a, Abschn. משפטים.

*) Dieses Bild, wenn auch nicht die Idee, findet sich auch im Talmud, der von Mose sagt, daß er durch einen Kuß Gottes gestorben sei.
D. Uebers.

[3]) וחיא הנשיקה דהיא דביקותא דנפשא בעיקרא, 1. Th., Bl. 168 a, Abschn. וישלח.

die zärtlichen, aber sehr oft profanen, Ausdrücke des Hohenliedes in solcher tiefen Verehrung gestanden. „Ich gehöre meinem Geliebten und mein Geliebter gehört mir", sagt Simon ben Jochaï vor seinem Tode;[1]) und, was besonders hervorgehoben zu werden verdient, dieser Ausruf beschließt auch Gerson's „Abhandlung über die mystische Theologie."[2]) So sehr auch die Zusammenstellung des mit Recht berühmten, Namens, den wir so eben genannt, und des großen Fenelon mit denen, welche im Sohar figuriren, befremden möge so würde es uns doch nicht schwer fallen, den Beweis zu führen, daß man in den „Betrachtungen über die mystische Theologie" und in der „Erklärung der Maximen der Heiligen"[3]) durchaus nichts Anderes findet, als diese Theorie von der Liebe und Anschauung, deren hervorstechendste Züge wir zeigen wollten. Hier folge noch die letzte Consequenz, die Niemand mit solchem Freimuth ausgesprochen hat, als die Kabbalisten. Unter den verschiedenen Stufen der Existenz (die man auch die „sieben Hallen," שבע היכלות,[4]) nennt) ist eine Stufe, die mit dem Namen des Allerheiligsten bezeichnet ist, wo alle Seelen mit der höchsten Seele sich vereinen und wechselseitig sich ergänzen. Da, tritt Alles in die Einheit und Vollkommenheit zurück; Alles vereinigt sich in einer einzigen Idee, die sich über das Weltall erstreckt und es ganz erfüllt; aber der Grund dieser Idee, das Licht, welches in ihr verborgen liegt, kann nie erfaßt oder erkannt werden; man erfaßt nur die Idee, welche aus demselben emanirt. Endlich kann nicht, in jenem Zustande, das Geschöpf vom Schöpfer unterschieden werden; dieselbe Idee erleuchtet sie,

---

[1]) 2. Th., Idra Rabba ad finem.**)

**) Diese Angabe muß falsch sein, da sich die Idra Rabba im 3. Theile, Abschn. נשא findet, man jene Stelle dort vergebens sucht und Simon ben Jochaï's Tod von der Idra Suta erzählt wird. D. Uebers.

[2]) Considerationes de theologiâ mysticâ, pars secunda, ad finem.

[3]) Explication des maximes des saints.

[4]) Wir haben weiter oben von den Hallen des Todes, der Herabsinkung oder der Hölle gesprochen; hier meint man die Hallen des Lebens.

derselbe Wille belebt sie; gleich Gott gebietet die Seele dem Weltall, und was sie befiehlt, vollführt er.[1])

Um diese Analyse zu beendigen, müssen wir noch in wenig Worten die Meinung der Kabbalisten über ein traditionelles Dogma zeigen, dem ihr System zwar blos eine Nebenrolle einräumt, das aber in der Geschichte der Religionen von der höchsten Bedeutung ist. Der Sohar erwähnt mehre Male des Falles und der Flüche, welche der Ungehorsam unserer ersten Eltern der menschlichen Natur zugezogen. Er belehrt uns, daß Adam, indem er dem Thiere nachgab, wirklich über sich, seine Nachkommen und über die ganze Natur den Tod herbeirief.[2]) Vor dieser Sünde war er mächtiger und schöner als die Engel. Wenn er auch einen Körper hatte, so war es nicht die niedrige Materie, aus der unsere Körper besteht; er fühlte keines unserer Bedürfnisse, keine unserer sinnlichen Lüste. Er war von einer höhern Weisheit erleuchtet, welche die göttlichen Engel von höchstem Range nur beneideten.[3]) Doch können wir nicht behaupten, daß dieses Dogma jenes der „Erbsünde" sei. Denn es handelt sich hier nicht, wenn man blos die Nachkommen Adam's berücksichtigt, um eine Schuld, die keine menschliche Tugend zu tilgen vermöchte, sondern um ein erbliches Unglück, um eine schreckliche Strafe, die sich sowohl auf die Zukunft wie auf die Gegenwart erstreckt. „Der sündenreine Mensch", sagt der Text, „ist selber ein wirkliches Opfer, das als Sühne dienen kann; und daher sind die Gerechten das Opfer und die Sühne der Welt".

בר נש דאיהו זכאה איהו קרבנא ממש לכפרה ועל דא צדיקיא כפרה אינון דעלמא וקרבנא אינון דעלמא.[4])

---

[1]) האי קדש הקדשים כד מתחברין כלהו רוחי דא בדא ואשתלימו דא עם דא . . . מאן דזכי לאתדבקא במאריה כהאי גוונא ירית עלמין כלהו איהו גזיר והקב״ה עביד, 1. Th., Bl. 48 a und b, Abschn. בראשית.

[2]) בשעתא דעקים האי חיויא לאדם אסתאב עלמא ואתלטייא ארעא בגיניה וגרים מיתא לכל עלמא, 1. Th., Bl. 145 b, Abschn. תולדות.

[3]) כיון דחטא אתחשך ואזעיר גרמיה ואטריך לגופא אחרא 3. Th., Bl. 83 b, Abschn. קדושים.

[4]) 1. Th., Bl. 65 a, Abschn. נח.

Sie gehen sogar so weit, daß sie den Todesengel als das größte Gut der Welt darstellen; denn, sagen sie, um uns gegen ihn zu schützen, ward die Lehre gegeben; durch ihn werden das Erbe der Gerechten jene erhabenen Schätze sein, die ihnen im künftigen Leben aufbewahrt sind.[1]) Uebrigens erscheint dieser alte Glaube vom Falle des Menschen, der so bestimmt in der Genesis gelehrt wird, in der Kabbala, mit vieler Gewandtheit, als ein natürliches Factum, als die Schöpfung der Seele, so wie sie weiter oben erklärt wurde. „Bevor Adam gesündigt hatte, hörte er nur jene Weisheit, deren Licht von oben kommt; er hatte sich noch nicht vom Baume des Lebens getrennt. Als er aber dem Verlangen, die irdischen Dinge zu kennen und zu ihnen herabzusteigen, nachgegeben, wurde er von ihnen angezogen, er kannte das Böse und vergaß das Gute; er trennte sich vom Baume des Lebens. Bevor sie diese Sünde verübt hatten, hörten sie die Stimme von oben, besaßen sie die himmlische Weisheit, behielten sie ihre glänzende und erhabene Natur. Nach ihrer Sünde aber verstanden sie nicht einmal die Stimme von unten.“[2]) Wie ist es nun möglich, der Meinung, die wir ausgesprochen haben, sich entgegenzusetzen, da man uns belehrt, daß Adam und Eva, bevor sie von der listigen Schlange sich täuschen ließen, nicht blos von den körperlichen Bedürfnissen frei waren, sondern nicht einmal einen Körper hatten, d. h. nicht der Erde angehörten? Beide waren hier bloße Intelligenzen, glückliche Geister, gleich denen, die den Sitz der Auserkorenen bewohnen.

Dies wird auch unter jener Nacktheit gemeint, in welcher sie, nach der Schrift, im Zustande ihrer Unschuld erscheinen; und wenn der heilige Geschichtschreiber uns erzählt, daß der Herr sie in Röcke von Fell kleidete, so will das so viel sagen, daß ihnen Gott einen Körper und Sinne gegeben, damit sie diese Welt, zu der sie durch eine thörichte Neugierde oder durch den Wunsch, das Böse und das Gute zu kennen, hingezogen wurden, bewohnen könnten. Hier folge eine jener zahlreichen Stellen,

---

[1]) 2. Th., Bl. 163 a u. b, Abschn. וירא.

[2]) עד לא חטא אדם הוה סליק וקאים בחכמה דנהירו עלאה וכו׳, 1. Th., Bl. 52 a u. b, Abschn. בראשית.

wo dieser Gedanke, den auch Philo und Origenes angenommen, klar ausgedrückt wird: „Als Adam, unser erster Vater, den Garten Eden bewohnte, war er gekleidet, wie man es im Himmel ist, nämlich in ein Kleid aus himmlischem Lichte. Als er aber aus dem Garten Eden weggejagt wurde, und den Bedürfnissen dieser Welt sich unterwerfen mußte, was sagt da die Schrift? „Und der Ewige, Gott, machte für Adam und dessen Frau Leibröcke von Fell und bekleidete sie damit"; denn früher hatten sie Leibröcke von Licht; von jenem erhabenen Lichte, dessen man sich im Eden bedient . . . Die guten Handlungen, die der Mensch auf Erden ausübt, führen ihm einen Theil jenes erhabenen Lichtes zu, das im Himmel leuchtet. Dasselbe dient ihm als ein Kleid, wenn er in die andere Welt eintreten und vor dem Heiligen, gepriesen sei er, erscheinen soll. Dieses Kleid setzt ihn auch in den Stand, die Glückseligkeit der Auserkorenen zu genießen und in den lichten Spiegel zu schauen.[1]) Die Seele hat demnach, damit sie in Allem vollkommen sei, für jede der zwei Welten, die sie bewohnen soll, ein anderes Kleid, eines für die irdische und ein anderes für die himmlische Welt."[2])

Andrerseits wissen wir bereits, daß der Tod, der nichts Anderes, als die Sünde selbst ist, kein allgemeiner Fluch, sondern blos ein freiwilliges Uebel ist; für den Gerechten, der sich durch einen Liebeskuß mit Gott vereinigt, existirt er gar nicht; er trifft blos den Frevler, der in dieser Welt alle Hoffnungen zurückläßt. Das Dogma von der „Erbsünde" scheint eher von den modernen Kabbalisten angenommen worden zu sein, und besonders von Isaak Luria, der von den Seelen glaubte, daß sie alle mit Adam geboren worden und sie anfangs eine und dieselbe Seele ausmach- und er sie daher alle, durch den ersten Act des Ungehorsams, für gleich schuldig hielt. Allein während er sie als seit dem Anfange der Schöpfung gesunken zeigt, räumt er ihnen zugleich das Vermögen ein, durch die Erfüllung der göttlichen Gebote sich von

---

[1]) D. h., wie wir bereits oben erklärt haben, die Wahrheit durch Anschauung oder von Angesicht zu Angesicht kennen.

[2]) אדם הראשון כד הוה בגנתא דעדן הוה מתלבש בלבושא וכו', 2. Th., Bl. 229 b, Abschn. פקודי.

selbst wieder zu erheben. Daher man sie auch aus diesem Zustande befreien und das Gebot: Seid fruchtbar und vermehret euch, so viel als möglich, erfüllen muß. Daher auch die Metempsychose nöthig ist; denn ein einziges Leben reicht zum Werke der Wiedereinsetzung nicht hin.[1]) Wenn auch unter einer andern Form, ist die Veredlung unseres irdischen Seins und die Heiligung des Lebens doch das einzige Mittel, das der Seele gereicht wird, jene Vollkommenheit zu erreichen, deren Keim sie in sich trägt und nach der sie das Bedürfniß in sich verspürt.

Es liegt nicht in unserm Plane, ein Urtheil über das umfangreiche System zu fällen, das wir jetzt auseinander gesetzt haben; was wir auch übrigens nicht thun könnten, ohne an die kühnsten Auffassungen der Philosophie und der religiösen Dogmen, deren Geheimniß mit Recht unangetastet bleibt, eine profane Hand anzulegen. Wir haben blos die bescheidene Rolle des Interpreten übernommen; doch haben wir wenigstens die Ueberzeugung, daß trotz den zahllosen Schwierigkeiten, gegen die wir kämpfen mußten; trotz der dunkeln Sprache und der unzusammenhängenden Form; trotz jener kindischen Gebilde, die bei jedem Schritte den Fortgang der ernsten Ideen unterbrechen, die historische Wahrheit sich nicht sehr über uns zu beklagen hat. Wenn wir nun den Raum, den wir zurückgelegt haben, auf die kürzeste Weise messen wollen, so werden wir finden, daß die Kabbala, wie sie nämlich im Sefer Jezira und im Sohar erscheint, aus folgenden Elementen besteht:

1. Indem sie alle Facta und Worte der Schrift für Symbole gelten läßt, lehrt sie den Menschen, Vertrauen zu sich selbst zu haben; sie setzt die Vernunft an die Stelle der Autorität; sie läßt im Schooße und unter dem Schutze der Religion eine Philosophie entstehen.

2. An die Stelle des Glaubens an einen schöpferischen Gott, der von der Natur unterschieden ist, und der, ungeachtet seiner Allmacht, eine Ewig-

---

[1]) S. Ez Chajim, Abhandlung über die Metempsychose, 1. B., 1. C.

keit sich unthätig verhalten mußte, setzt sie die Idee einer allgemeinen Substanz, die realiter unendlich, stets activ, stets denkend, der immanente Grund des Weltalls, aber nicht in demselben eingeschlossen ist; deren Schaffen endlich nichts Anderes ist, als denken, sein und sich selbst entwickeln.

3. Anstatt einer rein materiellen, von Gott unterschiedenen Welt, die aus Nichts hervorgegangen und wieder in das Nichts zurückzukehren bestimmt sei, anerkennt sie unzählige Gestalten, unter denen die göttliche Substanz, nach den unveränderlichen Gesetzen der Idee, sich entwickelt und manifestirt. Alle sind, bevor sie unter einer sinnlichen Gestalt sich realisiren, in der höchsten Intelligenz vereinigt: daher zwei Welten, eine intelligible oder obere, und eine untere oder materielle Welt.

4. Der Mensch ist die erhabenste, vollständigste aller Gestalten, die einzige, durch welche es erlaubt sei, Gott darzustellen. Der Mensch bildet das Band und den Uebergang zwischen Gott und der Welt; er ist das Abbild beider, seiner doppelten Natur nach. Wie alles Begrenzte, ist auch er zuerst in der absoluten Substanz enthalten, mit welcher er einst wieder Eins werden soll, nachdem er nämlich durch die Entwickelungen, deren er fähig, dazu vorbereitet ist. Man muß aber die absolute Gestalt, die allgemeine Gestalt des Menschen von den besondern Menschen, die eine mehr oder minder geschwächte Reproduction jener sind, unterscheiden. Die erstere, welche gewöhnlich der „himmlische Mensch" genannt wird, ist von der göttlichen Natur ganz unzertrennlich; sie ist die erste Manifestation derselben.

Einige von diesen Elementen machen die Basis von Systemen aus, die man für gleichzeitig mit der Kabbala ansehen kann. Andere waren schon in einer weit frühern Epoche bekannt. Es ist nun für die Geschichte des menschlichen Geistes vom größten Interesse, eine Untersuchung anzustellen, ob die

esoterische Lehre der Hebräer wahrhaft originell, oder ob sie blos entlehnt und anders zugerichtet sei. Diese Frage, und eine andere über den Einfluß, den die kabbalistischen Ideen ausgeübt haben, wird in der dritten und letzten Abtheilung dieser Arbeit verhandelt werden.

Dritte Abtheilung.

Erstes Capitel.

Die Systeme, welche einige Aehnlichkeit mit der Kabbala gemein haben. — Zusammenhang der Kabbala mit der Philosophie Plato's.

Die Systeme, welche sowohl ihrer Natur als der Zeit nach, in der sie entstanden sind, der esoterischen Lehre der Hebräer als Basis und Muster gedient zu haben scheinen können, sind theils philosophische, theils religiöse. Zu den erstern gehören die Systeme Plato's, seiner treulosen alexandrinischen Schüler und Philo's, den wir durchaus mit jenen nicht vermengen können. Unter die religiösen Systeme können wir jetzt, und dies zwar auf eine allgemeine Weise, blos das Christenthum zählen. Nun denn, um es gerade herauszusagen, keine dieser großartigen Theorien von Gott und von der Natur kann uns den Ur.prung jener Traditionen erklären, mit deren Kenntniß wir uns vorher vertraut gemacht haben. Diesen so wichtigen Punct wollen wir zuvörderst festzustellen suchen.

Daß zwischen der Platonischen Philosophie nnd gewissen metaphysischen und kosmologischen Principien, welche im Sohar und dem „Buch der Schöpfung" vorgetragen werden, eine große Analogie herrsche, wird Niemand in Abrede stellen. Bei beiden Seiten sehen wir den göttlichen Verstand oder den Logos das Weltall nach den ewigen Urbildern gestalten, die in ihm vor der Entstehung der Dinge eingeschlossen waren. Bei beiden Seiten spielen die Zahlen die Vermittler zwischen den

Ideen, zwischen der höchsten Idee und den Objecten, die in der Welt die unvollständige Manifestation derselben (der Idee) sind. Bei beiden Seiten endlich begegnen wir den Dogmen von der Präexistenz der Seelen, der Reminiscenz und Metempsychose. Diese Aehnlichkeiten sind so evident, daß die Kabbalisten selbst — ich meine nämlich die modernen — sie anerkannt haben; und um sie zu erklären, wußten sie nichts Besseres, als Plato zu einem Schüler Jeremia's zu machen*), sowie Andere aus Aristoteles einen Schüler Simon's des Gerechten machten.[1]) Allein wer würde aus diesen oberflächlichen Uebereinstimmungen den Schluß zu ziehen wagen, daß die Werke des athenienfischen Philosophen die ersten kabbalistischen Schriftsteller begeistert haben und, was noch mehr Staunen erregen müßte, daß diese Wissenschaft, die fremden Ursprunges, aus dem Geiste eines Heiden hervorgegangen, von der Mischna in einem hohen Grade geachtet und für ein Mysterium gehalten worden? Sonderbar! Jene, welche diese Meinung vertreten, sind gerade die Kritiker, welche im Sohar blos eine Erfindung aus dem Ende des 13. Jahrh. sehen, und ihn mithin zu einer Zeit entstehen lassen, wo Plato nicht bekannt war; denn man wird doch wahrlich nicht behaupten wollen, daß man sich aus den in Aristoteles' Werken zerstreuten Stellen und der sie begleitenden Kritik einen Begriff von der Platonischen Lehre verschaffen könne. In keinem Falle aber wird man die Abkunft der Kabbla von der Platonischen Philosophie zugeben können, was wir jetzt einer Prüfung unterwerfen wollen. Ich will mich nicht auf äußere Gründe stützen, deren Anwendung in der

---

*) Vergl. auch meine Recension über Lindo's englische Uebersetzung des „Conciliador" von Manasse ben Israël, in Fürst's „Orient", Jahrg. 1843, Col. 548. D. Uebers.

[1]) Vergl. ארי נוהם (der brüllende Löwe) von Leon da Modena (herausgeg. von Dr. Julius Fürst, Leipzig, 1840. 8.), Cap. 15, S. 44. Andere haben behauptet, daß Aristoteles, als er mit Alexander dem Großen in Palästina gewesen, die Werke Salomo's gesehen habe und aus denselben die Hauptelemente seiner Philosophie entlehnt habe. S. שבילי אמונה von R. Meïr Aldabi.†)

†) Der Verf. sagt von M. Alboli (?). D. Uebers.

Folge gelegentlicher sein wird. Ich will blos hervorheben, daß die Aehnlichkeiten, welche man zwischen beiden Lehren erblickt, von den Verschiedenheiten verdrängt werden. Plato nimmt in abstracto zwei Principien an: den Geist und die Materie, die causa intelligens und die träge Substanz, obwohl es nach ihm sehr schwierig ist, sich eine eben so klare Idee von der zweiten als von der ersten zu machen. Die Kabblisten hingegen, durch das unbegreifliche Dogma eine Schöpfung ex nihilo dazu aufgemuntert, haben, als Basis ihres Systems, die absolute Einheit, einen Gott angenommen, der zugleich die Ursache, die Substanz und die Form sowohl alles dessen, was ist, als alles dessen, was sein kann, ist.

Auch sie nehmen den Kampf des Guten und des Bösen, des Geistes und der Materie, der Macht und des Widerstandes, wie jeder Andere an; allein sie unterwerfen ihn dem absoluten Principie und leiten ihn von dem Unterschiede her, der nothwendigerweise, in der Entstehung der Dinge, zwischen dem Endlichen und Unendlichen, zwischen jeder einzelnen Existenz und seiner Grenze, zwischen den äußersten Punkten an der Leiter der Dinge besteht. Dieser Fundamentalsatz, den der Sohar bisweilen in einer durchaus philosophischen Sprache vorträgt, erscheint schon im Sefer Jezira in einer zwar bizarren und rohen Form, wird aber zugleich klar genug ausgedrückt, so daß man sich geneigt fühlt, ihn für originell zu halten, oder wenigstens die Intervention des griechischen Philosophen zu verwerfen. Vergleichen wir die Ideenlehre und die Theorie der Sefirot, sammt den daraus resultirenden niedrigern Formen, unter einander, so finden wir denselben Abstand zwischen ihnen, was man sich auch nicht anders denken kann, wenn man auf der einen Seite den Dualismus, und auf der andern die absolute Einheit erblickt. Plato kann, weil er zwischen dem intelligenten Principe und der trägen Substanz eine Kluft ließ, in den Ideen nur Formen des Verstandes sehen; ich meine nämlich jenes höchsten Verstandes, von dem der unsrige blos ein bedingter und begrenzter Theil ist. Diese Formen sind ewig und bleibend gleich dem Principe, welchem sie angehören, denn sie sind ja selbst die Idee und die Intelligenz; ohne sie (die Formen) giebt's demnach kein intelligentes Princip. In diesem Sinne stellen sie

auch die Essenz der Dinge dar, indem die letztern ohne Form, oder ohne das Gepräge der göttlichen Idee zu tragen, nicht bestehen können. Alles aber, was im trägen Principie ist, und auch das Princip selbst, können sie nicht repräsentiren: und doch muß dieses Princip, so es existirt, so es, wie das erste, in aller Ewigkeit existirt, seine eigene Essenz, seine gesonderten und unveränderlichen Attribute besitzen, wenn es auch der Gegenstand aller Veränderungen ist. Man halte uns aber nicht vor, daß Plato durch die Materie eine bloße Negation, d. h. die Grenze, welche jede einzelne Existenz umschreibt, bezeichnen wollte. Diese Rolle ertheilt er ausdrücklich[1]) den Zahlen, die das Princip jeder Grenze und jeder Proportion sind. Neben den Zahlen und der productiven oder intelligenten Ursache, nimmt er noch was er das „Unendliche" nennt an, das mehr oder minder dessen empfänglich ist, woraus die Dinge producirt sind, mit einem Worte, die Materie, oder um genauer zu sprechen, die von der Causalität getrennte Substanz. Es giebt daher (und das ist's, worauf wir hinauskommen wollten) Existenzen oder vielmehr Formen der Existenz, der unveränderlichen Modi des Seins, die nothwendigerweise von der Zahl der Ideen ausgeschlossen sein müssen. Anders verhält es sich aber mit den Sefirot der Kabbala, unter denen man selbst die Materie (יסוד) figuriren sieht. Sie stellen zugleich, weil sie dieselben für vollkommen identisch halten, sowohl die Formen des Seins als die der Idee, die Attribute der trägen Substanz, d. h. der Passivität oder des Widerstandes, als auch jene der intelligenten Causalität dar. Deßhalb werden sie auch in zwei große Klassen getheilt, die in der metaphorischen Sprache des Sohar die „Väter" und die „Mütter" genannt, und diese zwei scheinbar entgegengesetzte Principien, so wie sie aus einer einzigen, unerschöpflichen Quelle, dem Unendlichen (En-Sof) fließen, vereinigen sich dann wieder zu einem gemeinsamen Attribute, das der „Sohn" genannt wird, von wo aus sie sich wieder unter einer neuen Gestalt trennen, um sich von Neuem zu vereinigen. Daher das Trinitäts-System der Kabbalisten, das Niemand mit der Platonischen Trinität vermengen wird. Hier stehen bleibend — indem wir zu un-

[1]) Im Philebus, S. 334 in der Uebersetzung von Victor Cousin.

fern weiteren Untersuchungen fortschreiten wollen — wird man einräumen, daß bei solchen verschiedenen Grundlagen, das kabbalistische System doch immer, und sollte es auch durch die Inspiration des griechischen Philosophen entstanden sein, auf Originalität gerechte Ansprüche machen könne; denn, in der Metaphysik, ist eine durchaus selbstständige Originalität äußerst selten, um nicht zu sagen, daß sie nirgends zu finden ist, und Plato selbst (wer weiß es nicht?) hat nicht Alles seinem eigenen Genius zu verdanken. Alle großartigen Conceptionen des menschlichen Geistes über die höchste Ursache, das Urwesen und die Entstehung der Dinge, haben sich, bevor sie einen der Vernunft und der Wissenschaft wahrhaft würdigen Character angenommen, in einem mehr oder minder dichten Schleier gezeigt. Auf diese Weise kann eine Tradition zulässig sein, die der Selbstständigkeit und Fruchtbarkeit des philosophischen Geistes keinen Abbruch thut. Ungeachtet dieses Principes, das uns schützt, behaupten wir, daß die Kabbalisten keinen, wenigstens directen, Umgang mit Plato gehabt haben. Man stelle sich nur einmal vor, daß diese Männer aus den Quellen der unabhängigsten Philosophie geschöpft, an jener spottenden und unerbittlichen Dialektik, die Alles in Frage stellt, und eben so oft niederreißt als aufbaut, sich gebildet hätten; man denke sich sie, auch nur durch eine oberflächliche Lectüre der „Gespräche", in alle Feinheiten der raffinirtesten Bildung eingeweiht — wird man dann noch das Irrationelle, Ungebildete und Phantastisch-Regellose, das in den wichtigsten Stellen des Sohar sich findet, begreifen können? Wie wird man sich jene außergewöhnliche Schilderung des „weißen Hauptes", jene gigantischen Bilder mit kindischen Einzelheiten untermischt, jene Annahme einer geheimen Offenbarung, die älter als die auf dem Berge Sinai ist, endlich jene unglaublichen Anstrengungen, die von den willkürlichsten Mitteln unterstützt werden, um ihre Lehre in der heiligen Schrift zu finden*), erklären können? An diesen verschiedenen Merkmalen erkenne

*) Dies letzte Argument ist schwach; denn von jeher war es die Aufgabe der jüdischen Religionsphilosophen, den gegebenen Inhalt einer Philosophie in die Bibel hinein zu tragen. Dies ist von Saadja bis auf Hirsch geschehen. Was die willkürlichen Mittel anlangt, so gehört es ja

ich wohl eine Philosophie, die, inmitten eines höchst religiösen Volkes entstanden, es noch nicht wagt, sich selber ihre Kühnheit zu gestehen, und sich, zur eigenen Beruhigung, in den Schleier der Autorität hüllt; ich kann sie (die Merkmale) aber nicht mit einer ganz freien Wahl einer fremden Philosophie, einer unabhängigen Philosophie verbinden, die es Niemanden verhehlt, daß sie von der Vernunft allein ihre Autorität, ihre Macht und ihr Licht hat. Ferner haben die Juden zu keiner Zeit weder ihre fremden Lehrer verläugnet, noch andern Nationen die Anerkennung für die Kenntnisse versagt, welche sie manchmal von denselben entlehnt haben.*) So erfahren wir aus dem Talmud, daß die Assyrier ihnen die Namen der Monate, der Engel und die Schriftzeichen geliefert haben, deren sie sich noch heute bedienen, um ihre heiligen Bücher zu schreiben.[1]) Später, als die griechische Sprache sich unter ihnen zu verbreiten angefangen hat, sprechen die geehrtesten Lehrer der Mischna mit Bewunderung von ihr,***) und erlauben, sie, bei den religiösen Ceremonien, anstatt des Textes der Schrift zu gebrauchen.[2]) Im Mittelalter, wo sie durch die Araber in die Aristotelische Philosophie eingeweiht wurden, erzeigten sie diesem Philosophen gleiche Ehre mit ihren Weisen, nur daß sie ihm, wie wir es bereits bemerkt haben, zu einem Schüler ihrer ältesten Lehrer machten, und ihm

---

zum Mysticismus, überall Symbole für seine Ideen zu suchen und zu finden. Ist doch der Neuplatonismus aus dem Platonismus hervorgegangen! D. Uebers.

*) Man muß noch in Anschlag bringen, daß die Talmudisten überhaupt sehr gewissenhaft darin sind, den Namen des Urhebers einer Ansicht zu nennen. Vergl. besonders Abot, 6. C. den Ausspruch: כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם. D. Uebers.

[1]) Jerusal. Talm. Rosch ha-Schana. שמות המלאכים והחדשים עלו עמהם מבבל. An einem andern Orte (Synhedrin, Bl. 21 a**) wird gesagt, indem von Esra die Rede ist, daß die Schrift durch ihn geändert wurde, נשתנה הכתב על ידו, und diese Schrift heißt noch immer die assyrische, אשורי.

**) Im Originale: chap. 23?! D. Uebers.

***) Die Talmudisten wenden die Stelle יפת אלהים ליפת, Genes. 9, 27. auf die griechische Sprache an. D. Uebers.

[2]) Tractat Megilla, 1. C. Sota, ad finem.

ein Buch zuschrieben, worin man das Oberhaupt des Lycäums auf dem Todtenbette den Gott und das Gesetz Israël's anerkennen sieht.[1]) Endlich berichtet uns der Sohar selbst, in einer sehr merkwürdigen, bereits früher angeführten Stelle, daß die Bücher des Orients dem göttlichen Gesetze und einigen Ansichten, die in der Schule Simon ben Jochaï's gelehrt wurden, sehr ähnlich sind.[2]) Es wird blos hinzugefügt, daß der Patriarch Abraham jene alte Weisheit den Kindern gelehrt, die er von seinen Kebsweibern hatte, und die, nach der Bibel, den Orient bevölkert haben. Was könnte nun die Urheber der Kabbala abgehalten haben, auch des Plato zu gedenken; da es ihnen so leicht fiel, ihn, nach dem Beispiele ihrer spätern Erben, bei irgend einem Propheten des wahren Gottes in die Schule zu schicken? Dies hat, nach Eusebius, Aristobul gethan, welcher, nachdem er den Pentateuch im Sinne der Philosophie Plato's gedeutet hatte, denselben leichthin beschuldigt, sein ganzes Wissen aus den Büchern Mose's geschöpft zu haben: dieselbe List gebraucht Philo gegen das Oberhaupt des Porticus;[3]) wir sind demnach zu dem Ausspruche berechtigt, daß der Ursprung des kabbalistischen Systems im eigentlichen Platonismus **nicht** gesucht werden dürfe. Wir wollen nun sehen, ob wir ihn bei den Philosophen Alexandrien's finden werden.

Zweites Capitel.

Zusammenhang der Kabbala mit der Alexandrinischen Schule.

Die metaphysisch-religiöse Lehre, welche wir aus dem Sohar zusammengestellt haben, hat ohne Zweifel eine weit innigere Verwandtschaft mit der sogenannten neuplatonischen Philosophie. Allein, bevor wir zur Bezeichnung des beiden Gemeinsamen schreiten, sind wir zu dem Schlusse berechtigt, daß das

---

[1]) Dieses Buch heißt: ספר התפוח, Buch des Apfels.
[2]) Sohar, 1. Th., Bl. 99 und 100, Abschn. וירא.
[3]) Quod omnis probus liber, S. 873. Ausg. von Mangey.

erstgenannte dieser zwei Systeme eine Copie des letztern sei? Wenn wir uns mit einer oberflächlichen Kritik begnügen wollten, so könnte ein einziges Wort zur Lösung dieser Frage hinreichen; denn es würde uns keine Mühe kosten festzustellen — und wir haben bereits in unserer ersten Abtheilung festgestellt — daß die Geheimlehre der Hebräer schon lange Zeit bestand, als Ammonius Sakkas, Plotin und Porphyr der Philosophie eine andere Wendung gaben. Wir nehmen aber lieber an — wie auch triftige Gründe uns zu dieser Annahme nöthigen — daß die Kabbala mehre Jahrhunderte bedurft hat, um sich zu entwickeln und zu ihrem definitiven Stande zu constituiren. Von da an, behält die Voraussetzung, daß sie Vieles von der heidnischen Schule Alexandrien's entlehnt hat, ihre ganze Kraft und verdient eine ernste Prüfung; vorzüglich wenn man bedenkt, daß viele Juden, seit der durch die makedonischen Waffen im Orient hervorgerufenen Umwälzung, die Sprache und Civilisation ihrer Sieger angenommen haben.

Zuvörderst müssen wir von einem Factum ausgehen, daß bereits früher bewiesen wurde, und das, in dem Fortgange dieser Arbeit, sich noch klarer von selbst herausstellen wird, daß wir nämlich die Kabbala von Palästina überkommen haben, wie es die Sprache, in der sie uns erhalten worden, und ihre enge Verbindung mit den rabbinischen Institutionen bezeugen; denn zu Alexandrien sprachen die Juden griechisch, und diese würden in keinem Falle von einem verdorbenen Volksidiom des heiligen Landes Gebrauch gemacht haben. In Persien haben die Juden, in den Jahrhunderten nach der Zerstörung des zweiten Tempels, blos den Dialekt gesprochen, der vom babylonischen Talmud gebraucht wird und der von der Sprache des Sohar wesentlich verschieden ist. Was für einen Verkehr finden wir nun, von der Zeit an, da die neuplatonische Schule in der neuen Hauptstadt Egyptens im Werden war, bis zur Mitte des 4. Jahrhunderts — eine Epoche, während welcher Judäa seine letzten Schulen, seine letzten Patriarchen, die letzten Funken seines geistigen und religiösen Lebens dahinschwinden sah [1]) — zwischen

[1]) S. Jost, Geschichte der Israeliten, IV. Th., 14. B., 8. C. — Dessen allgem. Geschichte des israelit. Volkes II. Th., 5. C.

den beiden Ländern und den beiden Bildungszuständen, welche sie repräsentiren? Wenn während dieses Zeitraums die heidnische Philosophie in das heilige Land eingedrungen wäre, so müßte man natürlich die Vermittelung der Alexandrinischen Juden annehmen, die seit mehren Jahrhunderten, wie die Uebersetzung der Septuaginta und das Beispiel Aristobul's es beweisen, mit den vorzüglichsten Monumenten der griechischen Bildung, wie mit ihren heiligen Büchern vertraut waren. Die Alexandrinischen Juden aber hatten mit ihren Brüdern Palästina's so wenigen Verkehr, daß die rabbinischen Institutionen, welche unter den Letztern eine so große Stelle eingenommen, und die man bei denselben, mehr als zwei Jahrhunderte [1]) vor der gewöhnlichen Aera, schon eingewurzelt findet, den Erstern völlig unbekannt blieben. Man gehe einmal die Schriften **Philo's**, das Buch der **Weisheit** und das letzte Buch der Makkabäer, die beide aus einer alexandrinischen Feder geflossen sind, mit der größten Aufmerksamkeit durch, und man wird an keiner Stelle jene Namen angeführt finden, welche in Judäa mit der größten Autorität und Heiligkeit verbunden waren, wie den Namen des Hohenpriesters **Simon des Gerechten**, des letzten Repräsentanten der **großen Synode***), und die der Tannaïm, die nach ihm vom Volke verehrt wurden; nie wird man da auch nur eine Anspielung auf den so berühmten Streit zwischen **Hillel** und **Schammaï**, [2]) oder auf die verschiedenen Gebräuche finden, die später in der Mischna gesammelt wurden und ein gesetzliches Ansehen erlangt hatten. Allerdings beruft sich Philo, in seinem Werke vom „**Leben Mose's**", [3]) auf eine mündliche Tradition, die sich bei den Al-

---

[1]) Wir nehmen **Jost's** Chronologie an, weil sie sehr strenge ist, d. h., weil sie das von jüdischen Historikern ihren religiösen Traditionen beigelegte hohe Alter, so viel als möglich herabgesetzt.

*) שמעון הצדיק היה משירי כנסת הגדולה, Abot, 1, 2.

D. Uebers.

[2]) Diese zwei Koryphäen der Mischna blühten vom Jahre 78 bis zum Jahre 44 vor J. C. Sie lebten daher früher als Philo.

[3]) De vitâ Mosis, 1. B. init.; 2. B., S. 81. nach der Ausgabe von **Mangey**. Hier folgen die Worte Philo's: *Μαθὼν αὐτα καὶ ἐκ βίβλων τῶν ἱερῶν . . . καὶ παρὰ τινῶν ἀπὸ τοῦ ἔθνους πρεσβυτέρων. Τὰ γὰρ λεγόμενα τοῖς ἀναγινωσκομένοις ἀεὶ συνύφαινον.*

ten Israël's erhalten und gewöhnlich mit dem Texte der Schrift gelehrt wurde. Allein wenn sie auch nicht geradezu ersonnen wäre, um die Fabeln, welche in das Leben des hebräischen Propheten nach Belieben eingeflochten werden, zu beglaubigen, so hat diese Tradition nichts gemein mit denen, welche die Basis des rabbinischen Cultus ausmachen; sie erinnert uns blos an die Midraschim oder Volkslegenden, die keine Autorität besitzen und an denen das Judenthum in allen Epochen seiner Geschichte sehr fruchtbar gewesen. Die Juden Palästina's waren ihrerseits nicht besser unterrichtet über das, was unter ihren in Egypten zerstreuten Brüdern vorging. Sie kannten, blos vom Hörensagen, die vermeintliche Uebersetzung der Siebenziger, die von einer weit frühern Epoche datirt, als die ist, welche gegenwärtig unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt; eifrig nahmen sie die Fabel des Aristeas an, die übrigens zu ihrer nationalen Eigenliebe und ihrem Hange zum Wunderbaren so gut passet.[1]) In der ganzen Mischna und in den beiden Gemara's wird man kein einziges Wort finden, das auf den Philosophen Aristobul, oder auf Philo, oder auf die Verfasser der apokryphischen Bücher, die wir oben genannt haben, angewandt werden könnte. Noch mehr befremdend ist das Factum, daß der Talmud nie der Therapeuten, oder auch nur der Essener[2])

---

[1]) Tractat Megilla, Bl. 9. Aus dieser Stelle geht deutlich hervor, daß die Autoren des Talmud selbst die Uebersetzung der Siebenziger (sie nehmen zwei und siebenzig Uebersetzer an) nicht nur nicht kannten, sondern daß sie dieselbe auch, wegen ihrer Unbekanntschaft mit der griechischen Sprache und Literatur, nicht kennen konnten.*)

*) Der Verf. fährt hier fort, das Gesagte durch einzelne Anführungen aus jener talmudischen Stelle zu motiviren; da aber diese Stelle allgemein bekannt ist, und Herr Dr. Z. Frankel diesen Punct in seinem trefflichen Werke: Vorstudien zur Septuaginta (Leipzig, 1841. 8., S. 25. ff.,) ausführlich und gründlich besprochen hat, so ließ ich den übrigen Theil der Anmerkung unübersetzt. D. Uebers.

[2]) Vergebens hat ein Kritiker des 16. (nicht des 15., wie der Verf. schreibt. D. Uebers.) Jahrhunderts, Asarja de' Rossi behauptet, daß die Bajtosim, deren der Talmud so oft erwähnt, mit den Essenern identisch sind. Der Beweis, den er dafür giebt, ist zu gering, als daß er

gedenkt,*) obwohl diese Letztern, zur Zeit des Geschichtschreibers Josef, zahlreiche Stiftungen im heiligen Lande hatten. Ein solches Stillschweigen kann nur in dem Ursprunge dieser beiden Sekten und in der Sprache ihren Grund haben, deren sie sich bei der Ueberlieferung ihrer Lehren bedienten. Die Wiege Beider war Egypten, und sie haben wahrscheinlich den Gebrauch des Griechischen selbst auf dem Boden ihres religiösen Vaterlandes beibehalten. Wäre dem nicht so, so würde das Stillschweigen des Talmud, besonders in Betreff der Essener, um so unerklärlicher sein, als diese Sekte, nach dem Zeugniß Josef's,[1]) bereits unter der Regierung des Makkabäer Jonatas, d. h. mehr als anderthalb Jahrhunderte vor der christlichen Aera, bekannt war.

Wenn nun die Juden Palästina's so wenig von ihren eigenen Brüdern, von denen ihnen einige mit Recht zum Ruhme gereichen konnten, wußten, wie kann dann vorausgesetzt werden, daß sie besser unterrichtet waren von dem, was, in gleicher Entfernung, in den heidnischen Schulen vorgegangen? Wir haben bereits gesagt, daß die griechische Sprache in hohen Ehren bei ihnen stand: waren sie aber mit ihr so vertraut, daß sie der philosophischen Bewegung ihrer Zeit hätten folgen können? Das

---

die gerinste Beachtung verdiente: †) er nimmt nämlich an, daß der Name Bajtosim ביתוסים corrumpirt für בית אוסים ist, welches auf Hebräisch die essäische Secte bezeichnen würde. Dennoch hat, auf einen solchen Grund gestützt, ein gelehrter Kritiker unserer Zeit die Identität der beiden Religionssecten angenommen. Sieh' Gfrörer, kritische Geschichte des Urchristenthums, 2. Th., S. 346—347.

†) Gründlich hat die Behauptung A. de' Rossi's Hirsch Chajes in Fürst's „Orient", Jahrg. 1840, Col. 603, widerlegt. D. Uebers.

*) Daß der Talmud die Essener kennt und auch ihrer gedenkt, hat der Vater der modernen jüdischen Kritik, Rapaport in seiner Biographie des religiösen Dichters (Pajtan, פייטן) Kaliri, Anmerk. 20. erwiesen. Sie kommen nämlich in Talmud (Berachot, Bl. 9. b.) unter den Namen קהלא קדישא דבירושלם, „heilige Gemeinde Jerusalem's" und ותיקין (ἠθικοί) „Sittlichfromme" vor. Vergl. auch „Orient." Jahrg. 1840, Col. 604, Jahrg. 1842, Col. 105, Jahrg. 1843, Col. 440. D. Uebers.

[1]) Jüdische Alterthümer, B. XIII., Cap. 9. Josef sagt nicht daß die Essener damals in Palästina ansässig waren.

kann man mit vollem Rechte in Zweifel ziehen. Zuvörderst finden wir weder im Talmud*) noch im Sohar irgend eine Spur oder eine Erwähnung eines Monumentes der griechischen Bildung. Wie läßt sich nun annehmen, daß man eine Sprache versteht, wenn man die Werke, welche sie hervorgebracht, nicht kennt? Ferner erfahren wir von Josef selber,[1]) der in Palästina geboren war und den größten Theil seines Lebens dort gelebt hatte, daß dieser berühmte Geschichtschreiber einer Nachhilfe bedurfte, um seine Werke zu schreiben, oder vielmehr um sie in's Griechische zu übersetzen. An einer andern Stelle[2]) drückt er sich in dieser Beziehung noch deutlicher aus, indem er auf seine Landsleute im Allgemeinen anwendet, was er von sich selbst aussagt; dann fügt er hinzu, daß das Sprachenstudium in seinem Lande sehr wenig geschätzt, daß es dort als eine profane Beschäftigung angesehen wird, die sich besser für Sklaven als für freie Männer ziemt; daß man endlich dort blos diejenigen achtet und ihnen den Titel eines Weisen beilegt, welche in einem hohen Grade von Vollkommenheit die Religionsgesetze und die heiligen Schriften kennen. Und doch gehörte Josef einer der

---

*) Dies läßt sich vielfach bestreiten. Außer der großen Anzahl griechischer Wörter, die der Talmud aufgenommen hat, will ich blos hervorheben, daß schon die Mischna den Homer kennt. So heißt es Tractat Jadajim, 4, 6.: ספרי המירס אינה מטמאין את הידים. „Die Bücher des Homer verunreinigen nicht die Hände." Ferner jerusalem. Talmud, Tract. Synhendrin, Bl. 28 a: ר' עקיבא אומר אף הקורא בספרים החיצונים כגון ספרי בן סירא וספרי בן לענה, אבל ספרי המירס וכל הספרים שנכתבו מיכן ואילך הקורא בהן כקורא באיגרת, „R. Akiba sagt: Auch derjenige, welcher in den irreligiösen Büchern ben Sira's und in den Büchern ben Laana's (ist des künftigen Lebens verlustig); wer aber in den Büchern Homer's und andern ähnlichen liest, wird betrachtet, als wenn er einen Brief läse." Daß המירס mit Homer identisch ist, nehmen R. Benjamin Musafia an. Vergl. das talmudische Wörterbuch Aruch s. v. מירס, und dazu Musafia's Erklärung. S. auch אור אסתר von S. und M. Bondi (Dessau, 1812. 8.) s. v. המירס. D. Uebers.

[1]) Contra App. I. 9. *Χρησάμενος τισὶ πρὸς τὴν Ἑλληνίδα φωνὴν συνεργοῖς, οὕτως ἐποιησάμεν τῶν πράξεων τὴν παράδοσιν.*

[2]) Jüdische Alterthümer, B. XX, Cap. 9, am Schlusse des Werkes.

ausgezeichnetsten Familien des heiligen Landes an; zugleich von königlichem Geblüte und dem Priesterstamme angehörend, war Niemand besser als er im Stande, in alle Kenntnisse seines Landes, sowohl in die Wissenschaft der Religion als in die, welche die Personen von vornehmer Geburt zum politischen Leben vorbereitet, sich einweihen zu lassen. Dazu kommt noch, daß der Verfasser der „jüdischen Alterthümer" und des „jüdischen Krieges" sich nicht so ein Gewissen machen konnte, wenn er sich profanen Studien hingab, wie seine Landsleute, welche ihrem Lande und ihren Glaubensmeinungen treu blieben.[1]) Uebrigens würde man keineswegs, wenn man auch zugeben wollte, daß die griechische Sprache in Palästina weit mehr gepflegt wurde, als wir berechtigt sind, es anzunehmen, auf den Einfluß der Alexandrinischen Philosophie daraus schließen können. Denn der Talmud macht ausdrücklich einen Unterschied zwischen der Sprache und dem was er griechische Wissenschaft nennt,[2]) חכמת יוונית לחוד לשון יוונית לחוד; so sehr jene in Ansehen und Ehren stand, so sehr ward diese verwünscht. Die Mischna, die immer sehr bündig ist, wie es eine Sammlung von gesetzlichen Entscheidungen sein muß, begnügt sich mit dem ausdrücklichen Verbote, seine Kinder in der griechischen Wissenschaft zu erziehen, jedoch mit der Hinzufügung, daß dies im Kriege mit Titus untersagt worden.[3]) Die Gemara aber ist weit ausführlicher, und setzt das erwähnte Interdict weit höher hinauf.*) „Folgendes," sagt sie, „haben unsere Lehrer gelehrt:

---

[1]) Der Character Josef's wurde sehr gut in einer interessanten Streitschrift, die neulich (1843) in der Facultät der Wissenschaften zu Paris vertheidigt worden, von Hrn. Philarète Chasles gewürdigt: Von der geschichtlichen Autorität des Flavius Josef (de l'Autorité historique de Flavius Josèphe.)

[2]) Tract. Sota, Bl. 49. ad finem.

[3]) בפולמוס של טיטוס גזרו שלא ילמד אדם את בנו חכמת יוונית, ib. supra.

*) Auf diesen Widerspruch der Gemara mit der Mischna machen schon die Tosafot (Zusätze zum Talmud), Baba Kamma, Bl. 82. aufmerksam. Er rührt aber von der ungenauen historischen Kenntniß der Gemaristen her. Vergl. auch meine folgende Anmerk. D. Uebers.

Während des Krieges, der zwischen den Hasmonäern ausgebrochen, war Hyrkan der Belagerer Jerusalem's und Aristobul der Belagerte.*) Jeden Tag ließ man Geld in einer Kiste**) längs der Mauer herunter, wofür die nöthigen Opferthiere geliefert wurden. Nun war unter den Belagerern ein Greis, der die griechische Wissenschaft verstand. Dieser sagte: So lange eure Feinde den Gottesdienst verrichten können, werden sie nicht in eure Hände gerathen. Als den folgenden Tag das Geld in der Kiste wieder anlangte, schickten sie (anstatt des Opferthieres) ein Schwein dafür. Als nun dasselbe die Hälfte der Mauer erreicht hatte, bohrte es seine Nägel in die Mauer, und das Land Israel's eroebte 400 Parasa's (persische Meilen) in der Umgegend. Da wurde ausgesprochen: Verflucht sei derjenige, welcher Schweine erzieht; verflucht sei derjenige, welcher seine Kinder in der griechischen Wissenschaft unterrichten läßt." [1]) Abgesehen von dem mährchenhaften und lächerlichen Umstande des Erdbebens, so findet sich nichts in dieser Erzählung, das nicht die Probe der Kritik bestehen könnte. Der Kern davon erscheint als wahr, indem man ihn auch bei Josef [2]) findet. Nach ihm, gaben die Leute Hyrkan's das Versprechen, den Belagerten mehre Opferthiere, das Stück um 1000 Drachmen, zu liefern, ließen sich das Geld auszahlen und wollten dann keine Opferthiere schicken. Diese Handlung war in den Augen der Juden aus zwei Gründen schändlich; denn nicht allein, daß sie, wie der erwähnte Geschichtschreiber bemerkt, den den Menschen gegebenen Schwur verletzte, traf sie

---

*) Im Talmud heißt es eigentlich; היה הורקנוס מבפנים ואריסטובלוס מבחוץ, „Hyrkanos war innerhalb (also der Belagerte) und Aristobulos außerhalb der Stadt (also der Belagerer); allein der Talmud, der, was historische Data betrifft, nicht immer genau ist, meint hier den ersten Streit der Brüder (69 v. Chr.), was aber mit der weiter allegirten Stelle Josef's nicht übereinstimmt. Josef folgend, behielt ich die Uebers. des Verf. bei, obwohl das Factum, nach den Worten des Talmud, noch weiter hinauf gerückt würde. D. Uebers.

**) Die Uebersetzung des Verf.: une caisse remplie d'argent, entspricht nicht ganz dem Texte: היו משלשלין להם בקופה דינרין. D. Uebers.

[1]) Ib. supra. Diese Gemara folgt unmittelbar nach der in der vorhergehenden Anm. citirten Mischna.

[2]) Jüdische Alterthümer, B. XIV., Cap. 3.

einigermaßen Gott selber. Da nun dieser neue Umstand, der übrigens sehr wahrscheinlich ist, hinzugefügt wird, daß nämlich die Priester anstatt des mit so vieler Ungeduld erwarteten Opfers in der heiligen Stätte ein Thier anlangen sahen, vor dem sie einen so großen Abscheu hatten, so werden die Gotteslästerungen und der Meineid ihre höchste Spitze erreicht haben. Auf wem läßt man nun die Verantwortlichkeit für dieses Vergehen lasten? wo wird die erste Veranlassung dazu gesucht? Bei denen, die das göttliche Gesetz vernachlässigen, um der Weisheit der Völker nachzugehen. Ob diese Beschuldigung gegründet sei oder nicht, thut hier nichts zur Sache; ob das Anathema, dessen Rechtfertigung oder Ursache sie ist, während des Krieges der Hasmonäer oder des Titus ausgesprochen worden, ist ebenso für uns gleichgültig. Was uns interssirt und was uns zugleich vor jedem Zweifel geborgen zu sein scheint, ist, daß die griechische Wissenschaft, welche Stufe sie auch in Palästina erreicht haben mag, daselbst als eine Quelle der Gottlosigkeit angesehen wurde, und schon an und für sich ein wahres Sacrilegium ausmachte: keine Sympathie, keine Verbindung konnte daher zwischen denen, die in diesem Verdachte gestanden, und den Gründern oder Besitzern der rabbinischen Orthodoxie stattfinden. Zwar berichtet uns der Talmud im Namen eines gewissen Rab Jehuda, der es wieder von einem ältern Lehrer Samuel hörte, folgende Worte des Simon Sohn Gamaliël's, welcher Letztere eine so schöne Rolle in der Apostel-Geschichte spielt: „Tausend Kinder waren im Hause meines Vaters: fünf Hundert studirten das Gesetz, und fünf Hundert wurden in der griechischen Wissenschaft unterrichtet. Von diesen sind blos ich und der Sohn meines Vaters Bruders*) übrig geblieben". [1]) Diesem Einwurfe begegnet die Gemara: die Familie Gamaliël's macht eine Ausnahme, weil sie dem königlichen Hofe nahe stand; [2]) was gewiß nichts Anderes

*) „Le fils de mon frère," nach des Verf. Uebersetzung ist falsch.
D. Uebers.

[1]) אמר רב יהודה אמר שמואל משום רשב״ג אלף ילדים היו בבית אבא חמש מאות למדו תורה וחמש מאות למדו חכמת יוונית ולא נשתייר מהם אלא אני כאן ובן אחי אבא באסיא. Ib. supr.

[2]) שאני של בית ר״ג שהיו קרובים למלכות. Ib. supr.

sagen will, als daß man am Hofe des Königs Herodes griechisch sprach, und da wir nicht wissen, ob die schönen Künste und Wissenschaften dort je in großen Ehren gehalten worden, so kann hier von keiner Schule der Poesie oder Beredtsamkeit, noch weniger von einem philosophischen Unterrichte die Rede sein. Uebrigens müssen wir auch bedenken, daß es sich hier nicht um eine allgemeine Tradition handelt, die stets durch die solennen Ausdrücke: „Unsere Lehrer haben gelehrt" (תנו רבנן), eingeführt wird, sondern um ein bloßes Hörensagen, um daß Zeugniß eines Individuums, das schon der Quelle fern steht.*) Was den Character Gamaliël's anlangt, wie er uns von der Traditon geschildert wird, so zeichnet ihn von den andern Gesetzeslehrern nichts Anderes aus, als gerade seine Anhänglichkeit an das orthodoxeste Judenthum, und die Achtung, welche er allgemein einflößte (νομοδιδάσκαλος τίμιος παντὶ τῷ λαῷ)[1]. Nun wird man wohl leicht einsehen, daß solche Gesinnungen mit der Beschuldigung der Gottlosigkeit, die den Hellenisten gemacht worden [2]), sich durchaus nicht vertragen würden; ferner war dieser Patriarch der Synagoge, der zur Zeit der Apostel schon alt war, seit langer Zeit todt, als die Alexandrinische Schule gestiftet worden. Da endlich das Haus Gamliël's eine Ausnahme, und diese auf eine besondere Sitte am Hofe des Königs Herodes gegründet ist, so mußte das Factum, was es auch immer sei, mit der Ursache verschwinden, und in der That findet man in der Folge nicht die mindeste Spur davon. Gegen diesen dunkeln und unbestimmten Text, finden wir einen andern, der mit den strengen Worten der Mischna vollkommen übereinstimmt:

„Ben Doma fragte seinen Onkel, Rabbi Ismaël: Darf ich, der ich das ganze Gesetz studirt habe, die griechische Wissenschaft lernen? Dieser sprach den Vers aus: Das Buch des Gesetzes soll nicht von deinem Munde weichen; und du sollst darüber

---

*) Mistrauen dürfen wir in dieses Zeugniß nicht setzen. Denn wenn auch vielleicht die Zahlen übertrieben sind, so ist doch das Factum wahr, wie die genaue Angabe der Namen schon dafür spricht. D. Uebers.

[1]) Dies ist der Ausdruck, dessen sich das Evangelium bedient. Act. ap., V. 34—39.

[2]) Jost, Geschichte der Israeliten, 3. Th., S. 170. ff.

nachdenken Tag und Nacht. Nun, fügte er hinzu, suche eine Stunde heraus, die weder Tag noch Nacht ist, und benutze sie zum Studium der griechischen Wissenschaft".[1]) Was aber die Hypothese, daß die Alexandrinische Philosophie unter den Lehrern Judäa's Jünger gehabt habe, vollends zerstört, ist, daß alle vorher angeführten Stellen (und andere kennen wir nicht) uns zu der Annahme berechtigen, daß nicht einmal der Name Philosophie*) unter ihnen bekannt war. Wie kann in der That jener Greis als Philosoph gedacht werden, der dem Hyrkan räth, das zum Cultus — der auch der seinige war — Nothwendige gegen seine Feinde als Mittel zu gebrauchen! Eine solche Politik wäre eher eines Machiavel würdig! Wie kann man ferner die Philosophie zu den Kenntnissen rechnen, die da nöthig waren, um zum Hofe des Königs Herodes zugelassen werden zu können! Befragen wir über diesen Punct den ältesten und berühmtesten Commentator Salomo Jizchaki**) (Raschi, רש״י), so wird er uns nur in unserer Ansicht bestärken: „Unter griechischer Wissenschaft", sagt er, „meint der Talmud eine gelehrte Sprache, die von den Hofleuten gesprochen und von dem Volke nicht verstanden wurde".[2]) Diese Erklärung, obwohl sehr

---

[1]) Menachot, Bl. 99. צא ובדוק שעה שאינה לא יום ולא לילה ילמוד בה חכמת יוונית.

*) Der Name „Philosoph" (פילוסופוס, φιλοσοφος) findet sich Tractat Sabbat, Bl. 116a, Aboda Sara, Bl. 54b mehrmals. In letzterer Stelle wird sogar ein Gespräch zwischen einem Philosophen und Gamaliël II. angeführt. Doch thut dies der Untersuchung des Verf. keinen Abbruch, indem gerade aus diesen Stellen hervorgeht, daß die Philosophie ihnen als Quelle der Impietät galt. D. Uebers.

**) In diesem und ähnlichem Falle ist Raschi ein unbedeutender Gewährsmann, indem er nicht Griechisch verstand und überhaupt mehr für die Halacha des Talmud benutzt werden kann. So z. B. glossirt Raschi (Aboda Sara 54b) פילוסופין durch חכמי האומות „Weise der Völker," und erst die Tosafot (Sabbat, Bl. 116a.) sagen, daß sie von einem Juden, der aus Griechenland gekommen, gehört haben, daß פילוסופוס im Griechischen „Freund der Weisheit" bedeute.

D. Uebers.

[2]) לשון חכמה שמדברים בני פלטין ואין שאר העם מכירין בו, Raschi, Glosse zu den Worten חכמת יוונית in der citirten Stelle. Maimuni, in seinem Commentar über die Mischna, drückt sich über

besonnen, ist vielleicht etwas unbestimmt; soviel ist aber gewiß, daß der zweifelhafte Ausdruck, auf welche sie sich bezieht, nichts Anderes bezeichnen kann,*) als eine gewisse Freiheit des Geistes, die durch den Einfluß der griechischen schönen Künste entstand.

Während die religiösen Traditionen Judäa's einen solchen Haß gegen jede von den Griechen kommende Weisheit ausdrücken, zeigt folgende Stelle, mit welchem Enthusiasmus, mit welcher abergläubigen Verehrung und Angst sie von der Kab-

---

denselben Punct mit folgenden Worten aus: „Unter griechischer Wissenschaft versteht man die Zeichen — deren es in den Sprachen giebt — welche vom geraden Wege abweichen, wie die Andeutungen †) und Räthsel.“ הרמזים - שהם בלשונות שנוטים מדרך הישרה ... כמו הרמזים והחידות, „Ohne Zweifel,“ fährt er fort, „hat es bei den Griechen eine ähnliche Sprache gegeben, obwohl sich keine Spur davon bei uns erhalten hat.“ Diese Meinung ist durchaus lächerlich und verdient nicht, weiter erörtert zu werden. Ein Gleiches behaupten wir von der Meinung Gfrörer's (kritische Gesch. des Urchristenthums, 2. Th., S. 352.) Auf die Worte Maimuni's sich stützend, nimmt der deutsche Kritiker an, daß die griechische Wissenschaft, nach den Talmudisten, nichts Anders, als das symbolische, von den Juden Alexandriens auf die heilige Schrift angewandte Deutungsverfahren sei, und schließt er daraus, daß er die mystischen Ideen Palästina's aus Aegypten entlehnt sind. Allein welchem Zusammenhang kann man nur zwischen diesen Ideen und dem Rathe, der Hirkan ertheilt worden, oder den am Hofe des Königs Herodot herrschenden Sitten wahrnehmen?

†) Der Ausdruck רמזים läßt sich durch Ein Wort im Deutschen schwer wiedergeben; er ist weder „énigmes,“ wie der Verf. übersetzt, noch ganz „ἀλληγορίαι,“ wie Gfrörer ihn deutet. Die Grundbedeutung ist einmal „Andeutungen“ (auf irgend eine Weise.) D. Uebers.

*) Um die wahre Bedeutung der Worte חכמת יונית zu eruiren, muß man auf die Entstehung dieser Ausdrücke zurückgehen. Sowie das griechische σοφία ursprünglich von körperlicher Kunstgeschicklichkeit (Homer, II. 15, 412.), dann von Staatsklugheit gebraucht worden, so der in letzterer Bedeutung nachgebildeter Begriff חכמה. Was die Griechen durch σοφία bezeichnet haben, drückten die Juden durch חכמה aus. Da nun die Politik, Staatsklugheit, einen Theil der σοφία ausmachte, so haben die Juden unter חכמת יונית die Politik verstanden; daher auch die besondere Bezeichnung יונית. Diese Auffassung der Worte חכמת יונית verbreitet erst ein Licht über die angeführten Talmudstellen. Vergl. noch weiter unten über den Begriff חכמה. D. Uebers.

bala sprechen: „Einst begab sich unser Lehrer [1]), Jochanan ben Sakkaï, auf die Reise, auf einem Esel reitend und begleitent von Rabbi Eleasar ben Aroch. Dieser bat ihn, er möchte ihn ein Capitel aus der Merkaba lehren. Jener antwortete: Habe ich euch nicht vorgetragen, daß die Merkaba nicht einmal Einer Person erklärt werden dürfe, sofern sie nicht weise ist und von selbst versteht.**) So erlaube doch wenigstens, erwiederte Rabbi Eleasar, daß ich in deiner Gegenwart wiederhole, was du mich gelehrt hast. So sprich denn, sagte unser Lehrer, und stieg sogleich vom Esel, hüllte sich ein, und setzte sich auf einen Stein unter einem Olivenbaum .... Kaum hatte Eleasar, Sohn des Aroch angefangen, von der Merkaba zu sprechen, als ein Feuer vom Himmel herunterfiel, alle Bäume des Feldes, welche Loblieder zu singen schienen, bedeckte, und aus der Mitte des Feuers hörte man einen Engel seine Freude über das Anhören dieser Geheimnisse ausdrücken" [2]) ... Zwei andere Lehrer,

---

[1]) Wir übersetzen so das Wort רבן (Rabban), nicht nur weil es ein höherer Titel als Rabbi (רבי) ist, sondern auch weil es wahrscheinlich eine Abkürzung des Wortes רבנו ist, welches wörtlich „unser Lehrer" bedeutet: Rabbi bedeutet „mein Lehrer." Der erste dieser beiden Titel gehört den Tannaïm an, und drückt, im Vergleich des zweiten, eine allgemeinere Autorität aus.†)

†) Deutlicher ausgedrückt: רבי ist der den Tannaïm eigene Titel, רב gehört den Amoraïm an. Uebrigens ist es nicht ausgemacht, daß das ן in רבן apokopirte Pluralendung ist, indem an (gleich dem arabischen ân) die Bildungssylbe vieler Nomina im Aramäischen ist. — Den Titel רבן führen Gamaliël I. II. III., Chanina Sohn des Gamaliël, was leicht darauf hinführen kann, daß der Titel רבן auch den Begriff des Volksansehens in sich schließe. D. Uebers.

**) Im Texte: ולא במרכבה ביחיד אלא אם כן היה חכם מבין מדעתו. Diese Worte sind das beste Zeugniß für das hohe Alter der 1. Mischna des 2. Abschn. in Chagiga. Der Redacteur der Mischna hat bekanntlich die Aussprüche anderer Lehrer gesammelt. Diese Worte nun, welche sich in der bezeichneten Mischna finden, gehören dem J. b. S., der ein Schüler Hillel's war (Sukka, Bl. 28.) Ueber Jochanan ben Sakkaï vergl. noch weiter unten. D. Uebers.

[2]) Chagiga, Bl. 14 b.

Rabbi Josua und Rabbi Jose, welche später dem Beispiele Eleasar's folgten, wurden ebenfalls durch überraschende Wunder in Staunen versetzt: den Himmel überzogen plötzlich dichte Wolken, ein einem Regenbogen ähnliches Meteor glänzte aus den Wolken, und Engel versammelten sich, um sie anzuhören, gleich neugierigen Leuten, die herbeikommen, Hochzeitsspiele*) anzusehen.[1]) Kann man nun, nachdem man diese Zeilen gelesen hat, noch annehmen, daß die Kabbala blos ein der Sonne Alexandrinischer Philosophie entlehnter Strahl sei? Die zwei angeführten Stellen aber thun nicht blos das Gegentheil aus moralischen Gründen dar; sie bieten auch ein chronologisches Argument; denn dieser Jochanan ben Sakkaï, der uns als eins der Häupter jener geheimnißvollen Wissenschaft Merkaba darge-

---

*) מזמוטי חתן וכלה, welche Raschi durch מיני שחוק שמשחקין לפנידהם glossirt. D. Uebers.

[1]) Ib. supr. Diese zwei Stellen bilden eine einzige, die noch nicht zu Ende ist bei dem Puncte, wo wir stehen geblieben: es muß noch der Traum hinzugefügt werden, den Jochanan ben Sakkaï erzählt, als ihm die von seinen Schülern geübten Wunder berichtet wurden: „Ich und ihr waren auf dem Berge Sinai, als ein Batkol vom Himmel rief: Steiget herauf, steiget herauf! Große Speisesäle (טרקלין = triclinium) und schöne Sophas sind für euch bereit. Ihr, eure Schüler und die Schüler eurer Schüler seid für die dritte Klasse†) bestimmt. Könnte man nicht in den letzten Worten eine Anspielung auf die vier Welten der Kabbalisten finden? Diese Conjectur ist um so gegründeter, als über der dritten Stufe, welche die Welt Beria genannt wird, blos die göttlichen Attribute sind.

†) Raschi glossirt hier den Ausdruck כת שלישית durch ג׳ כתות הידשבות לפני השכינה, „drei Klassen, welche vor der Schechina sitzen." Dieser Erklärung stimmt auch der jerusalem. Talmud bei, indem er noch hinzugefügt: אתיא כמ״ד שובע שמחות את פניך שבע כתות של צדיקים לעתיד לבוא, „dies ist im Sinne desjenigen, der die Worte des Psalmisten: gesättigt mit Freuden dein Angesicht — durch Substituirung von שבע (sieben) für שובע (gesättigt) — dahin deutet, daß es sieben Klassen Gerechte in der künftigen Welt giebt." Es ist demnach an die Welten der Kabbalisten hier nicht zu denken. Uebrigens machen im jerusalem. Talmud dieser Erzählungen blos eine einzige aus, woraus auf das Legendenartige und Unbestimmte geschlossen werden kann.

D. Uebers.

stellt wird, ist noch älter als Gamaliël, der Zeitgenosse der Apostel. [1])

Dennoch müssen wir eingestehen, daß zwischen der Kabbala und dem Neuplatonismus der Alexandriner solche Aehnlichkeiten sich vorfinden, daß man sie nur durch Zurückführung auf einen gemeinsamen Ursprung erklären kann, und diesen Ursprung werden wir vielleicht außerhalb Judäa und Griechenland suchen müssen. Wir brauchen nicht erst darauf aufmerksam zu machen, daß die Schule des Ammonius, gleich der Simon ben Jochaï's, sich in ein Geheimniß gehüllt und beschlossen hatte, nie das Geheimniß ihrer Lehren zu veröffentlichen; [2]) daß auch sie sich, wenigstens durch das Organ ihrer letzten Schüler, für die Erbin einer alten und geheimnißvollen, nothwendigerweise aus einer göttlichen Quelle geflossenen Tradition, ausgab; [3]) daß sie

---

[1]) Jochanan ben Sakkaï **) war der unmittelbare Schüler Hillel's des Alten, dessen Enkel Gamaliël war. Jochanan mußte daher der ältere sein. Sukka, Bl. 28.; Jost, Geschichte der Israeliten, 3. Th., S. 114 u. 170.

**) Im 7. Bande des כרם חמד (lieblicher Weinberg), Prag, 1843. 8. Landau, hat Herr Dr. Michaël Sachs, Prediger in Prag, manche treffliche Andeutungen über den Character J. b. S's. geliefert. Bemerkenswerth ist vorzüglich die 15. Mischna des 9. Cap. vom Tract. Sota, auf welche er hingedeutet. Es heißt dort nämlich: משמת ר יוחנן בן זכאי בטל זיו החכמה, „seit dem Tode J. b. S's. hat die klare Weisheit aufgehört." Es handelt sich nun um die Eruirung der Bedeutung des Wortes חכמה. Hr. Sachs ist aber selbst mysteriös in der Bezeichnung dieser Weisheit, indem der Leser nicht weiß, was er sich unter dieser zu denken habe. Obwohl er sie mit der Kabbala nicht identificiren will, so gesteht dieser Gelehrte doch ein, daß sie mit der Merkaba im Zusammenhange stehe. Wenn ich nun auch weit entfernt bin von der Behauptung, daß diese חכמה die Kabbala sei, wie sie uns im Sohar vorliegt, so gehört sie doch wenigstens in diese Kategorie, und es würde dies für das hohe Alter kabbalistischer Ideen zeugen. Vergl. übrigens meinen Excurs. D. Uebers.

[2]) Porphyr, Leben Plotin's.

[3]) Nach Proclus, hat die Platonische Philosophie zu allen Zeiten im Geiste der ausgezeichnetsten Männer gelebt; als Geheimniß überkam sie ein Alter vom andern bis auf Plato, der sie wieder seinen Schülern mitgetheilt hat. *Ἁπάσαν μὲν τοῦ Πλάτωνος φιλοσοφίαν καὶ τὴν ἀρχὴν ἐκλάμψαι νομίζω κατὰ τὴν κρειττόνων αγαθοειδῆ βούλησιν. . .", τῆς τε*

in demselben Grade die allegorischen Deutungen kannte und anwendete;[1]) daß sie endlich die vermeintlichen Erleuchtungen des Enthusiasmus und des Glaubens höher als die Vernunft setzte:[2]) diese Forderungen aber macht jede Art Mysticismus, und wir wollen daher unsere Aufmerksamkeit davon abwenden, um desto schneller zu folgenden wichtigern Puncten zu gelangen.

1. Sowohl Plotin und seinen Schülern als den Jüngern der Kabbala ist Gott vor Allem der immanente Grund und der substantielle Ursprung der Wesen. Alles geht von ihm aus, und Alles kehrt wieder in ihn zurück; er ist der Anfang und das Ende alles dessen, was ist.[3]) Er ist, wie Porphyr sagt, überall, denn alle Wesen sind in ihm und durch ihn; er ist nirgends, denn er ist weder in einem Einzelwesen noch in der Gesammtheit der Wesen enthalten.[4]) Er ist soweit davon entfernt, die Vereinigung aller einzelnen Existenzen zu sein, daß er vielmehr, sagt Plotin,[5]) erhaben über dem Sein steht, in dem er blos eine seiner Manifestationen sehen kann. Ist er erhaben über das Sein, so ist er ebenfalls erhaben über den Verstand, der, nothwendigerweise aus ihm emanirt, ihn nicht erreichen kann. Obwohl man ihn (Gott) gewöhnlich die Ein-

---

ἄλλης ἁπάσης ὑμᾶς μετόχοος κατέστησε τοῦ Πλάτωνος φιλοσοφίας καὶ κοινωνοὺς τῶν ἐν ἀποῤῥήτοις παρὰ τῶν αὐτοῦ πρεσβυτέρων μετείληφε.

[1]) Auf dreierlei Weise, sagt Proclus, kann man von Gott sprechen: auf eine mystische oder göttliche, ἐνθεαστικῶς, auf eine dialektische, διαλεκτικῶς, und auf eine symbolische Weise, συμβολικῶς. Ib. supr. C. 3. Diese Unterscheidung erinnert an die drei, vom Sohar angenommene, Hüllen der Lehre.

[2]) Dieser Vorzug wird zwar in allen Werken Plotin's und Proclus' zur Genüge ausgedrückt; wir heben aber besonders in der „platonischen Theologie" des Letztern, das 25. Cap. des 1. B. hervor, wo der Glaube auf eine sehr merkwürdige Weise definirt wird.

[3]) Proclus in der Theol. Plat., I, 3; II, 4; Element. Theol., 27—34 und in dem Commentar zu Plato.

[4]) Πάντα τὰ ὄντα καὶ μὴ ὄντα ἐκ τοῦ Θεοῦ καὶ ἐν Θεῷ, καὶ οὐκ αὐτὸς ... τὰ ὄντα τὰ πάντα γέννηται δι' αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ, ὅτι πάνταχοῦ ἐκεῖνος, ἕτερα δὲ αὐτοῦ, ὅτι αὐτὸς οὐδαμοῦ. Sentent. ad intelligib. C. 32.

[5]) 6. Enneade, VIII., 19. — Sieh' auch Jamblichus, de Mysteriis Aegypt., Abschn. 8, Cap. 2.

heit (τὸ ἕν) oder das Erste nennt, so wäre es doch angemessener, wenn man ihm gar keinen Namen beilegen möchte, indem es keinen giebt, der seine Wesenheit bezeichnen kann; er ist der Unaussprechliche, der Unbekannte (ἄῤῥητος, αγνωστὸς.)[1]) Dies ist ganz die Stelle des En-Sof, das der Sohar stets den Unbekannten, das Geheimniß der Geheimnisse nennt, und das er weit höher als alle Sefirot, sogar höher als jene stellt, welche das Sein auf der höchsten Stufe der Abstraction repräsentirt.

2. Nach den Alexandrinischen Platonikern, kann Gott nur unter der Form der Dreiheit aufgefaßt werden: zuvörderst giebt es eine allgemeine Dreiheit, die aus folgenden, der Sprache Plato's entlehnten Ausdrücken besteht: der Einheit oder dem Guten (τὸ ἕν, τὸ ἀγαθὸν), dem Verstande (νοῦς) und der Weltseele (ψυχὴ τοῦ παντός, τῶν ὅλων) oder dem Demiurg.[2]) Aus jedem dieser drei Glieder aber entsteht dann wieder eine besondere Dreiheit. Das Gute oder die Einheit ist, nach den Beziehungen, in denen sie zu den Wesen steht, zugleich das Princip aller Liebe oder das Object der universalen Sehnsucht (ἐραστὸν), die ungeschmälertste Macht und Genugthuung (ἱκανὸν), und endlich die höchste Vollkommenheit (τέλειον). Als Besitzer der ungeschmälertsten Macht, strebt Gott, aus sich herauszutreten, die schöpferische Ursache zu werden; als Object der Liebe und der Sehnsucht, zieht er alles Seiende an, wird die End-Ursache; und als Typus der höchsten Vollkommenheit, verwandelt er diese Eigenschaften in eine wirksame Kraft, die Quelle und Ziel jeglicher Existenz ist.[3]) Diese erste Dreiheit hat ihren Namen vom Guten selber (τριὰς ἀγαθοειδής). Dann kommt die intelligible Dreiheit (τριὰς νοητὴ) oder die göttliche Weisheit, in deren Schooß, das Sein, die Wahrheit und die intelligible Wahrheit, d. h. das Denkende, das Gedachte und das Denken selbst*), bis zur vollständigsten

[1]) Proclus in der Theol. Plat., 2. B., 6. Cap.; II. 4.

[2]) Plot., Enneade II., 9. 1; Enneade III., 5. 3, etc. — Proclus, Theol. Plat., I. 23.

[3]) Proclus, im angeführten Werke, 1. B., 23. Cap.

*) Der νοῦς in seiner Dreiheit kann auch als οὐσιωδῶς, ζωτικῶς und νοερῶς dargestellt werden. D. Uebers.

Identität enthalten sind und Eins werden.[1]) Endlich kann auch die Weltseele oder der Demiurg als eine Dreiheit angesehen werden, die demiurgische Dreiheit (τριὰς δημιουργικὴ) heißt. Sie umfaßt die Substanz der Welt oder die allgemeine Kraft, welche in der ganzen Natur wirkt, die Bewegung oder das Hervorbringen der Wesen, und deren Rückkehr in die Substanz, welche sie hervorgebracht.[2]) An die Stelle dieser drei Anschauungen von der Natur können drei andere gesetzt werden, die auf eine symbolische Weise soviel olympische Gottheiten vorstellen: Jupiter ist der allgemeine Demiurg der Seelen und Körper, Neptun hat das Reich der Seelen und Pluto das der Körper.[3]) Diese drei besonderen Dreiheiten, die sich gewissemaßen, vereint, in eine allgemeine Dreiheit verlieren, sind nicht sehr von der Eintheilung der göttlichen Attribute im Sohar verschieden. Denn, erinnern wir uns, daß alle Sefirot in drei Kategorien eingetheilt sind, die ebenfalls in ihrer Gesammtheit eine allgemeine und untheilbare Trinität bilden. Die drei ersten haben einen rein intellectuellen Character; die nachher folgenden haben einen moralischen Character, und die letzten beziehen sich auf Gott als in der Natur betrachtet.

3. Die zwei Systeme, welche wir mit einander vergleichen, zeigen uns die Entstehung der Dinge oder die Manifestation der göttlichen Attribute im Weltall, genau auf dieselbe Weise. Da, wie wir es bereits gesagt haben, in der Lehre Plotin's und Proclus', der Verstand die Essenz des Seins ist, da das Sein und der Verstand im Schooße der Einheit absolut identisch sind, so geht daraus hervor, daß alle Existenzen, aus denen das Weltall besteht, und alle Gesichtspuncte, unter denen wir sie betrachten können, blos eine Entwickelung der absoluten Idee oder eine Art schöpferische Dialektik sind, welche in der unendlichen Sphäre, in

---

[1]) Plotin. Enneade VI, 8. B., 16.; En. IV. 3. B., 17. et passim. — Proclus, Theol. Plat., 1, 23. Δῆλον οὖν ὅτι τριαδικὸν ἐστι τὸ τῆς Σοφίας γένος. Πλῆρες μὲν οὖν τοῦ ὄντος καὶ τῆς ἀληθείας, γεννητικὸν δὲ τῆς νοερᾶς ἀληθείας.

[2]) Proclus, Theol. secund. Plat., 6, B., 7., 8. C. ff.

[3]) Τῆς δημιουργικῆς τριάδος ἔλαχε τὴν ὑψηλοτάτην τάξιν ζεύς. Ὁ Ποσειδῶν συμπληροῖ τὰ μέσα τῆς δημιουργικῆς, καὶ μάλιστα τὸν ψυχικὸν διάκοσμον κυβερνᾷ. κ. τ. λ. a. a. O. 6. B., 22. C. ff.

der sie sich bewegt, zu gleicher Zeit das Licht, die Realität und das Leben producirt.[1]) Denn nichts trennt sich auf eine absolute Weise vom ersten Principe oder der höchsten Einheit, die unveränderlich und stets sich selbst gleicht; alle Wesen und alle Kräfte, welche wir in der Welt unterscheiden, schließt sie in sich, aber blos auf eine intellectuelle Art. In der zweiten Einheit oder in dem νοῦς, theilt sich die Idee; sie wird Subject, Object und Act des Denkens. In den untern Stufen endlich, erstreckt sich die Vielheit und die Zahl in's Unendliche;[2]) aber in derselben Zeit wird die intelligible Wesenheit der Dinge nach und nach schwächer, bis sie endlich zu einer bloßen Negation herabsinkt. In diesem Zustande wird sie die Materie, welche Porphyr[3]) „die Abwesenheit alles Seins" (ἔλλειψις παντὸς τοῦ ὄντος) oder „ein wahrhaftes Non-Ens" (ἀληθινὸν μὴ ὄν) nennt, und die von Plotin, poetischer, unter dem Bilde der Finsterniß, welche die Grenze unserer Erkenntniß bezeichnet, und der unsere Seele durch den Reflex eine intelligible Form gegeben, dargestellt wird.[4]) Rufen wir uns zwei merkwürdige Stellen des Sohar in's Gedächtniß zurück, wo die Idee, anfangs in einem Zustande vollkommener Identität mit dem Sein sich befindet, nach und nach alle Geschöpfe und alle göttlichen Attribute dadurch producirt, daß ihr Selbstbewußtsein sich immer anders gestaltet und immer deutlicher wird. Selbst die Elemente — ich meine nämlich die materiellen Elemente und die verschiedenen Puncte, die im Raume wahrgenommen werden — werden unter die Dinge gerechnet, die sie ewig aus ihrem Schooße producirt.[5]) Man darf daher, weder in der hebräischen, noch in der Alexandrinischen Lehre, alle

---

[1]) Ἅπασα μονὰς ὑποστήσει πλῆθος μὲν ὡς ἑαυτῆς δεύτερον γεννῶσα καὶ μεριζόμενον τὰς ἐν αὐτῇ κρυφίως προϋπαρχούσας δυνάμεις, l. l., 3. B., 1. C. — Ἐπειδὴ γὰρ ἀπὸ τῶν νοητῶν πάντα πρόεισι τὰ ὄντα, καὶ αἰτίων ἐκεῖ πάντα προϋπάρχει, 5. B., 30. C.

[2]) Ἦσαν μὲν οὖν καὶ ἐν τῇ πρώτῃ μονάδι δυνάμεις, ἀλλὰ νοητῶς· καὶ ἐν τῇ δευτέρᾳ πρόσοδοι καὶ ἀπογενήσεις, ἀλλὰ νοετῶς καὶ νοερῶς· ἐν δὲ τρίτῃ πανδήμος ὁ ἀριθμὸς ὅλον ἑαυτὸν ἐκφήνας. l. l., 4. B., 29. C.

[3]) Sentent. ad intelligib., römische Ausg., S. 22.

[4]) Plotin, Enn. IV., 3. B., 9. C. — Enn. I, 8. B., 7. C. — Enn. II, 3. B., 4. C.

[5]) Sieh' die zweite Abtheilung. S. 139. ff.

jene Metaphern buchstäblich nehmen, welche uns das höchste Princip der Dinge als eine Lichtquelle darstellen, von der in aller Ewigkeit, ohne daß sie erschöpft würde, Strahlen ausgehen, durch welche ihre Gegenwart in allen Puncten des Unendlichen sich offenbart. Das Licht, sagt Proclus [1]) ausdrücklich, ist hier nichts Anderes, als die Intelligenz oder die Theilnahme an der göttlichen Existenz (οὐδὲν ἄλλο ἐστὶ τὸ φῶς ἢ μετουσία τῆς θείας ὑπάρξεως). Der unerschöpfliche Lichtstrom, aus dem sie ohne Unterlaß emanirt, ist die absolute Einheit, in deren Schooß Sein und Denken Eins sind. [2]) Es wäre unnütz, um der neuplatonischen Schule willen, hier alles das zu wiederholen, was wir, in der Analyse des Sohar, über die menschliche Seele und deren Vereinigung mit Gott durch den Glauben und die Liebe, gesagt haben. In diesem Puncte müssen alle mystischen Systeme übereinstimmen, indem er als die Basis, ja als der Kern des Mysticismus angesehen werden kann. Wir wollen daher diese flüchtige Parallele schließen, indem wir uns die Frage stellen, ob es denn möglich sei, solche tiefsinnige und zusammenhängende Aehnlichkeiten, und dazu in einem Ideengange, der dem größten Theile unzugänglich ist, ob es denn möglich sei, sie durch die Identität der menschlichen Kräfte, oder durch die allgemeinen Gesetze des Denkens zu erklären? Andererseits glauben wir, zur Genüge gezeigt zu haben, daß die Lehrer Palästina's nicht aus der griechischen Bildung, auf welche sie ihre Flüche und Bannstrahlen richteten, eine Wissenschaft geschöpft haben konnten, vor der selbst das Studium des Gesetzes an Wichtigkeit verlor. Zur Ehre der Kritik wollen wir auch nicht die Annahme gelten lassen, daß die griechischen Philosophen, die jüdische Tradition benutzt hätten; denn, wenn Numenius [1]) und Longin von Mose sprechen; wenn der Verfasser — wer er auch immer sein mag — der „egyptischen Mysterien" [2]), in sein theologisches System Engel und Erzengel aufnimmt; so ist dies wahrscheinlich nach der Ueber-

---

[1]) Theol. secund. Plat., 2. B., 4. C.

[2]) Καὶ ἡ οὐσία καὶ ὁ νοῦς ἀπὸ τοῦ ἀγαθοῦ πρώτως ὑφέσταναι λέγεται, καὶ περὶ τὸ ἀγαθὸν τὴν ὕπαρξιν ἔχειν, καὶ πληροῦσθαι τοῦ τῆς ἀληθείας φωτὸς ἐκεῖθεν προϊόντος . . . . καὶ ὁ νοῦς ἄρα θεὸς διὰ τὸ φῶς τὸ νοερὸν καὶ τὸ νοητὸν τὸ καὶ αυτοῦ τοῦ νοῦ πρεσβύτερον. L. I., 2. B., 4. C.

setzung der Septuaginta, oder eine Folge des Verkehrs, der zwischen diesen drei Philosophen und den hellenistischen Juden Egypten's stattgefunden hat: es wäre aber absurd, daraus den Schluß ziehen zu wollen, daß sie in die furchtbaren Geheimnisse der Merkaba eingeweiht waren. Wir müssen demnach die Untersuchung anstellen, ob es nicht eine ältere Lehre giebt, aus der, ohne daß sie von einander Kenntniß hätten, sowohl das kabbalistische System als auch der vorgebliche Platonismus Alexandrien's hat hervorgehen können. Nun denn, wir brauchen gar nicht die Hauptstadt der Ptolemäer zu verlassen; wir finden sogleich, in der Mitte der jüdischen Nation, einen Mann, den man zwar sehr verschiedenartig beurtheilen, dem aber eine glänzende Berühmtheit nicht entzogen werden kann,*) den die Geschichtschreiber der Philosophie allgemein für den eigentlichen Stifter der Alexandrinischen Schule betrachten, während er bei den Kritikern und den meisten modernen Geschichtschreibern des Judenthums, für den Erfinder des hebräischen Mysticismus gilt. Dieser Mann ist — Philo. Sein System — sofern er eines hat — ist es nun, das wir zum Gegenstande unserer Untersuchungen machen werden; in seinen Ansichten und zahlreichen Schriften werden wir die ersten Spuren der Kabbala zu entdecken versuchen: ich sage blos „der Kabbala," denn der Zusammenhang Philo's mit den Schulen heidnischer Philosophie, welche nach ihm gestiftet wurden, wird sich von selbst zeigen; und übrigens darf der Ursprung dieser Philosophie, so sehr sie auch unser Interesse verdient, für uns, in dieser Arbeit, blos eine secundäre Frage sein.

Drittes Capitel.

Zusammenhang der Kabbala mit der Lehre Philo's.

Ohne hier das zu wiederholen, was wir vorher über das Verhältniß der Unwissenheit und Isolirung gesagt haben, in welchem die Juden Palästina's und die von Egypten

*) Daß der Verf. die Hyperkritik eines Kirschbaum, der in seiner Schrift über den jüdischen Alexandrinismus, alle Schriften Philo's für unecht erklärt, nicht berücksichtigt, finde ich ganz in der Ordnung.
D. Uebers.

zu einander gestanden, könnten wir zu jenen Bedenklichkeiten noch hinzufügen, daß der Name Philo bei den israelitischen Schriftstellern des Mittelalters nie erwähnt wird: weder Saadja, noch Maimuni, weder ihre spätern Schüler, noch die modernen Kabbalisten haben ihm ein Andenken gewidmet, und selbst heute ist er bei denen seiner Religionsgenossen unbekannt, welchen die griechische Literatur fremd geblieben.*) Allein wir wollen bei diesen äußern Thatsachen, deren Wichtigkeit zu überschätzen wir weit entfernt sind, uns nicht länger aufhalten. Wir werden, wie wir es kurz vorher ausgesprochen haben, in den eigenen Ansichten unseres Philosophen, die durch die Arbeiten der modernen Kritik[1]) aufgehellt worden sind, die Lösung des Problems suchen, das uns in Anspruch nimmt.

Man wird nie in den Schriften Philo's etwas finden, das man ein System nennen könnte, sondern blos disparate Ansichten, die ohne Ordnung, nach einer höchst willkürlichen Methode — ich meine nämlich die symbolische Deutung der heiligen Schriften — jurtaponirt sind. Verbunden durch ein einziges Band, den Wunsch nämlich, den der Verfasser hegte, alles Erhabene und Vollkommene, das in der Weisheit der übrigen Nationen sich findet, in den hebräischen Büchern nachzuweisen, können alle Elemente dieses Chaos in zwei große Klassen eingetheilt werden: die einen sind eine Entlehnung der philosophischen Systeme Griechenlands, welche mit dem Fundamentalprincip einer jeden Moral und einer jeden Religion vereint wer-

*) In neuerer Zeit hat Hr. Josef Flesch aus Mähren angefangen, Philo's Werke in's Hebräische zu übertragen; die Uebersetzung von de vita Mosis (חיי משה), de Decalogo sowie der Abhandlung über die Essäer und Therapeuten in der Schrift: quod omnis probus liber, sind gedruckt worden. Der Tod des Uebersetzers hat das Unternehmen unterbrochen. D. Uebers.

[1]) Gefrörer, kritische Geschichte des Urchristenthums. Stuttgart, 1831. — Dähne, geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie, Halle, 1834. gr. 8. — Großmann, Quaestiones Philoneae, Leipzig, 1829. — Creuzer in den „theologischen Studien und Kritiken," 1832, 1. Lieferung.*)

*) Hierher gehören noch: Scheffer, Quaestiones Philonianae, Marburg, 1829. — Meier, Judaica, seu veter. scriptor. profanorum de rebus judaicis fragmenta, Jena, 1832. D. Uebers.



den können, wie die Systeme des Pythagoras, Aristoteles, Zeno,[1]) besonders aber das System Plato's, dessen Sprache sowohl als Ideen, so zu sagen, den ersten Entwurf in allen Schriften des israelitischen Philosophen ausmachen: die anderen verrathen deutlich, durch die Verachtung, welche sie gegen die Vernunft und Wissenschaft einflößen, durch die Ungeduld, mit der sie die menschliche Seele in den Schooß des Unendlichen gewissermaßen stürzen, ihre fremde Abkunft und können blos aus dem Orient kommen. Da nun dieser Dualismus in den Philonischen Ideen, nicht blos für das Problem, das wir lösen müssen, sondern auch für die Geschichte der Philosophie im Allgemeinen von sehr hoher Bedeutung ist, so wollen wir dies vor Allem, wenigstens den hervorstechendsten und unseres Interesse würdigsten Puncten nach, außer Zweifel setzen.

Wenn Philo von der Schöpfung und den ersten Principien der Wesen, von Gott und dessen Beziehungen zur Welt spricht, so hat er augenscheinlich zwei Lehren, welche in Uebereinstimmung zu bringen keiner Logik gelingen dürfte. Die eine ist einfach der Platonische Dualismus, wie er uns im Timäus vorgetragen wird; die andere führt uns zugleich auf Plotin und auf die Kabbala hin. Hier möge zuvörderst die erstere Lehre folgen, die, sonderbar genug, dem Mose in den Mund gelegt wird: der Gesetzgeber der Hebräer, sagt unser Autor in seiner „Abhandlung über die Weltschöpfung",[2]) anerkannte zwei gleich nothwendige Principien, ein actives und ein passives Princip. Das erstere ist die höchste und absolute Intelligenz, die erhaben über die Tugend, erhaben über das Wissen, erhaben über das Gute und erhaben über das Schöne an und für sich ist. Das letztere ist die seelenlose und träge Materie, welche von der Intelligenz Bewegung, Form und Leben erhielt. Damit man nicht das letztere Princip für eine bloße Abstraction

---

[1]) S. den Artikel von Creuzer in den „theologischen Studien und Kritiken," Jahrg. 1832, 1. Lief., S. 18 ff. — Ritter, Artikel Philo im IV. Bande seiner Geschichte der Philosophie.

[2]) De mundi opificio, I. 4. — Diese Stelle wurde schon in de Einleitung. S. 35. angeführt.

hatte, widerholt Philo in einer andern Schrift[1]) jenen berühmten Ausspruch des heidnischen Alterthums, daß Nichts absolut entstehen oder vergehen könne, sondern daß dieselben Elemente von einer Form in die andere übergehen. Diese Elemente sind: Erde, Feuer, Wasser und Luft. Gott ließ, wie es auch der Timäus lehrt, kein Theilchen außerhalb der Welt, damit die Welt vollkommenes und des höchsten Werkmeisters würdiges Werk sei.[2]) Bevor Gott aber der Materie eine Form und der sinnlichen Welt eine Existenz verliehen, hatte er die intelligible Welt oder die Urbilder, die unverweslichen Ideen der Dinge in seinem Geiste angeschaut.[3]) Die göttliche Güte, welche die einzige Ursache der Formation der Welt ist,[4]) erklärt uns auch, warum sie (die Welt) nicht zu Grunde gehen könne. Gott kann, vermöge seiner Güte, nie wollen, daß die Ordnung, die allgemeine Harmonie vom Chaos verdrängt werde; und der Gedanke an eine bessere Welt, die an die Stelle der unsrigen treten solle, würde Gott beschuldigen daß er die gegenwärtige Ordnung der Dinge mit weniger Güte eingerichtet habe.[5]) Nach diesem Systeme, muß die Entstehung der Wesen oder die Anwendung der Macht, welche jene gebildet hat, einmal angefangen haben; ebensowenig kann jene Macht in's Unendliche fortwirken, indem Gott die einmal gebildete Welt nicht zerstören kann, um eine andere hervorzubringen; die Materie kann nicht in das allgemeine Chaos zurücktreten. Ferner ist Gott weder der immanente Grund

---

[1]) De incorrupt. mund. *Ὥσπερ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος οὐδὲν γίνεται, οὐδ' εἰς τὸ μὴ ἂν φθείρεται. Ἐκ του γὰρ οὐδαμή ὄντος ἀμήχανον ἐστὶ γενέσθαι τὶ, κ. τ. λ.*

[2]) De platatione N., II. Anfang. *Τελειότατον γὰρ ἥρμοττε τὸ μέγιστον τῶν ἔργων τῷ μεγιστῷ δημιουργῷ διαπλάσασθαι. Τελειότατον δὲ οὐκ ἂν ἦν εἰ μὴ τελείοις συνεπληροῦτο μέρεσιν, ὥστε ἐκ γῆς ἁπάσες καὶ πάντος ὕδατος καὶ ἀέρος καὶ πυρὸς, μηδενὸς ἔξω καταλειφθέντος, συνέστη ὅδε ὁ κόσμος.*

[3]) De mund. opific. *Προλαβὼν γὰρ ὁ θεὸς ἅτε θεὸς, ὅτι μίμημα καλὸν οὐκ ἄν ποτε γένοιτο καλοῦ δίχα παραδείγματος, κ. τ. λ.*

[4]) *Εἰ γάρ τις ἐθελήσειε τὴν αἰτίαν, ἧς ἕνεκα τόδε τὸ πᾶν ἐδημιουργεῖτο, διερευνᾶσθαι, δοκεῖ μοι μὴ διαμαρτεῖν τοῦ σκοποῦ, φάμενος καὶ τῶν ἀρχαίων εἰπέ τις.* Dann folgen die Ausdrücke selbst des Timäus, Ip. supr.

[5]) Quod mund. sit incorrupt., S. 949 und 950.

der Menschen, noch schöpferische Ursache im Sinne der modernen Theologie, sondern er ist blos der höchste Werkmeister, der Demiurgos, und dieses Ausdruckes in der That bedient sich Philo gewöhnlich, sobald er unter dem Einflusse der griechischen Philosophie steht.[1]) Endlich ist Gott nicht blos über, sondern auch gänzlich außer der Schöpfung (ὁ ἐπιβεβηκὼς τῷ κοσμῷ καὶ ἔξω τοῦ δημιουργηθέντος ὤν),[2]) dann als Inhaber der unendlichen Einsicht und Glückseligkeit, kann er mit einer unreinen und formlosen Substanz, wie die Materie es ist, in keinem Rapport stehen.[3])

Nun versuche man, diese Principien mit folgenden Lehren zu vereinen: Gott ruht nie in seinen Werken aus, sondern es liegt in seinem Wesen, immer zu produciren, gleich dem Feuer, das brennen, und dem Schnee, der Kälte hervorbringen muß.[4]) Wenn das Wort „Ruhe" von Gott gebraucht wird, so heißt es nicht Unthätigkeit — denn die thätige Ursache der Welt kann nie aufhören, die schönsten Werke zu produciren — sondern man sagt, Gott ruhe aus, weil seine unendliche Activität mit großer Leichtigkeit (μετὰ πολλῆς εὐμαρείας), ohne Schmerzen und ohne Mühe wirkt;[5]) auch wäre es einfältig, wenn man die Aussage der Schrift, daß die Welt in sechs Tagen geschaffen worden, buchstäblich nehmen wollte. Weit davon entfernt, daß die Schöpfung blos sechs Tage gedauert habe, hat sie nicht einmal in der Zeit angefangen, denn die Zeit selbst wurde, nach Plato's Lehre, mit den Dingen geschaffen und ist blos ein vergängliches Bild der Ewigkeit.[6]) Was die göttliche Thätigkeit

---

[1]) *Τελειότατον γὰρ ἥρμοττε τὸ μέγιστον τῶν ἔργων τῷ μεγίστῳ δημιουργῷ διαπλάσασθαι.* De plantat. N., Anf.

[2]) De Posteritate Caini.

[3]) De Sacrificantibus, Mangey's Ausg., II. B., S. 261.

[4]) *Παύεται οὐδέποτε ποιῶν ὁ θεὸς, ἀλλ' ὥσπερ ἴδιον τὸ καίειν πυρὸς καὶ χιόνος τὸ ψύχειν, οὕτω καὶ θεοῦ τὸ ποιεῖν.* Logis Alleg., I., Mangey's Ausg. I. Bd., S. 44.

[5]) *Ἀνάπαυσιν δὲ οὐ τὴν ἀπραξίαν καλῶ· ἐπειδὰν φύσει δραστήριον τὸ τῶν ὅλων αἴτιον οὐδέποτε ἴσχον τοῦ ποιεῖν τὰ κάλλιστα, ἀλλὰ τὴν ἄνευ κακοπαθείας μετὰ πολλῆς εὐμαρείας ἀπονωτάτην ἐνέργειαν.* De Cherubim, S. 123.

[6]) *Εὔηθες πάνυ τὸ οἴεσθαι ἓξ ἡμέραις, ἢ καθόλου χρόνῳ κόσμον γεγονέναι.* Leg. Alleg. Ib. supr. — *Οὗτος οὖν (ὁ κόσμος) ὁ νεώτερος*

anlangt, so besteht sie nicht mehr wie oben — darin, daß sie der trägen Materie eine Form giebt, alle Elemente, welche zur Bildung der Welt beitragen müssen, aus der Regellosigkeit und Finsterniß heraustreten läßt, sondern sie wird wahrhaft schöpferisch und absolut; sie ist nicht mehr im Raume, als in der That beschränkt. „Gott," sagt Philo ausdrücklich, „der die die Dinge entstehen ließ, hat sie nicht blos an's Licht gezogen, er hat auch producirt was früher nicht gewesen; er ist nicht blos der Werkmeister (der Demiurgos) des Weltalls, sondern ist auch der Schöpfer desselben.[1]" Er ist das Princip aller Thätigkeit, in den Einzelwesen sowohl als in der Gesammtheit der Dinge, denn ihm allein gehört die Activität an; der Character alles Erzeugten ist die Passivität.[2]) Daher kommt es, wahrscheinlich, daß Alles erfüllt, Alles durchdrungen von seiner Gegenwart ist; daher kommt es, daß er nicht zugiebt, daß irgend Etwas von seiner Gegenwart leer und verlassen sei.[3]) Da es aber Nichts giebt, das ihn zu fassen vermöchte, so ist er zugleich überall und nirgends, und wird diese Antithese, die wir bereits in dem Munde Porphyr's gefunden haben, nicht anders verstanden, als es später von dem Schüler Plotin's geschah. Gott ist nirgends, denn der Ort und der Raum wurden mit den Körpern zugleich geschaffen, und man kann daher nicht sagen, daß der Schöpfer im Geschöpfe eingeschlossen sei. Er ist überall, denn durch seine göttlichen Potenzen (*τὰς δυνάμεις αὐτοῦ*) durchdringt er zugleich die Erde und das Wasser, die Luft und den Himmel;*) er erfüllt die geringsten Theile des

---

υἱός ὁ αἰσθητὸς, κινηθεὶς, τὴν χρόνου φύσιν ἀναλάμψαι καὶ ἀνασχεῖν ἐποίησεν. Quod Deus sit immutabilis. — *Δημιουργὸς δὲ καὶ χρόνου θεός.* Ib.

[1]) *Ὁ Θεὸς τὰ πάντα γενήσας, οὐ μόνον εἰς τοὐμφανὲς ἤγαγεν, ἀλλὰ καὶ ὃ πρότερον οὐκ ἦν ἐποίησεν, οὐ δημιουργὸς μόνον, ἀλλὰ καὶ κτίστης αὐτὸς ὤν.* De Somniis, S. 577.

[2]) *Θεὸς καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ἀρχὴ τοῦ δρᾶν ἐστί.* — *Ἴδιον μὲν θεοῦ τὸ ποιεῖν, ὃ οὐ θέμις ἐπιγράψασθαι γεννήτῳ, ἴδιον δὲ γεννητοῦ τὸ πάσχειν.* Legis Alleg., I.; de Cherubim., I. B., S. 153, Mang. Ausg.

[3]) *Πάντα γὰρ πεπλήρωκεν ὁ θεὸς, καὶ διὰ πάντων διελήλυθεν, καὶ κένον οὐδὲν, οὐδὲ ἔρημον ἀπολέλοιπεν ἑαυτοῦ.* Genes. 3, 8.

*) Daß hier „Himmel" steht, obwohl man das Feuer als viertes Element erwarten sollte, rührt daher, daß Philo den Himmel für das

Weltalls, indem er sie durch unsichtbare Bande an einander knüpft.[1]) Damit ist es aber noch nicht genug: Gott selbst ist der Welt-Ort (ὁ τῶν ὅλων τόπος), denn er ist es, der Alles enthält, er, der da ist die Zuflucht des Weltalls und sein eigener Sitz, der Ort, worin er sich einschließt und sich selbst enthält.[2]) Wenn Malebranche, der in Gott blos den Sitz der Geister sah, dem Spinoza sich annähernd uns scheint, was sollen wir erst von dem halten, der das höchste Wesen als den Sitz aller Existenzen, der Geister sowohl als der Körper darstellt? Zugleich müssen wir fragen, was bei dieser Idee aus dem passiven Princip des Weltalls werde? Wie soll man sich jene Materie als ein reales, nothwendiges Wesen denken, die doch weder Form noch Activität durch sich selbst hat, die vor dem Raume, d. h. vor der Ausdehnung vorhanden sein mußte, und die, mit dem Raume, in den Schooß Gottes versetzt wird? — Und in der That wird Philo, durch einen unwiderstehlichen Hang, angetrieben, das große Wort auszusprechen: Gott ist das All (εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτός ἐστιν.)[3])

Wie aber hat das höchste Wesen aus diesem intelligiblen Orte, der seine eigene Substanz ist, einen realen Raum, der die materielle und sinnliche Welt enthält, hervorgehen lassen? Wie konnte er, der ganz Activität und Intelligenz ist, passive und träge Wesen produciren? Hier werden die Erinnerungen an die griechische Philosophie durch die Sprache und die Ideen des Orients gänzlich verwischt. Gott ist das reinste Licht, das Urbild und die Quelle alles Lichtes. Er verbreitet um sich zahllose Strahlen, die intelligibel sind, und welche kein Geschöpf an-

---

reinste Feuer hielt; sieh' de Linguar. confus., S. 342.: ὁ αἰθὴρ (ὁ οὐρανὸς wurde vorher genannt) ἱερὸν πῦρ φλοξ ἐστιν κ. τ. λ. — Vergl. Dähne, geschichtl. Darstellung der jüdisch-alex. Religions-Philosophie, 1. Th., S. 190. D. Uebers.

[1]) De Linguarum confusione, I. B., S. 425, Mang. Ausg.

[2]) Αὐτὸς ὁ θεὸς καλεῖται τόπος, τῷ περιέχειν μὲν τὰ ὅλα, περιέχεσθαι δὲ πρὸς μηδενὸς ἁπλῶς, καὶ τῷ καταφυγὴν τῶν συμπάντων αὐτὸν εἶναι, καὶ ἐπειδήπερ αὐτὸς ἐστὶ χώρα ἑαυτοῦ, κεχωρηκὼς ἑαυτὸς καὶ ἐμφερόμενος μόνῳ ἑαυτῷ. De Somniis, I.

[3]) Legis Alleg., I. B.

schauen kann;[1]) sein Bild aber spiegelt sich in seinem Gedanken (im Logos) ab, und nur durch dieses Bild sind wir im Stande, ihn zu begreifen.[2]) Dies ist nun eine erste Manifestation, oder, wie gewöhnlich gesagt wird, eine erste Emanation der göttlichen Natur; denn Philo macht, so seine Platonischen Reminiscenzen einem andern Einflusse weichen, aus dem göttlichen Worte, ein reales Wesen, eine Persönlichkeit oder eine Hypostase, wie später in der Alexandrinischen Schule gesagt wurde: dies ist der Erzengel, der alle himmlischen Heerschaaren regiert[3]). Allein unser Philosoph bleibt nicht dabei stehen: aus diesem ersten Logos, der gewöhnlich „der Aelteste" (ὁ πρεσβύτατος), „der Erstgeborene" Gottes genannt wird, und der, in der Sphäre des Absoluten, den Gedanken (λόγος ενδιάθετος) darstellt, geht ein anderer hervor, der das Wort (λόγος προφορικὸς) repräsentirt, d. h. die schöpferische Macht, deren Manifestation die Welt ist. „Wenn wir in der Genesis lesen, daß ein Fluß aus dem Eden ging, um den Garten zu befeuchten, so bedeutet dies, die generische Güte sei ein Ausfluß der göttlichen Weisheit, welche das Wort Gottes ist.[4]) Der Urheber des Weltalls muß zugleich der Demiurgos und der Vater seines Werkes genannt werden. Den Namen Mutter legen wir der höchsten Weisheit bei. Mit ihr hat sich Gott auf eine geheimnißvolle Weise vereint, um die Zeugung der Dinge zu erwirken; sie ist es, die, vom göttlichen Keime befruchtet, mit Schmerzen und im vorgeschriebenen Zeitpuncte, den einzigen und vielgeliebten Sohn geboren hat, den wir die Welt nennen. Darum führt uns ein

---

[1]) *Αὐτὸς δὲ ὢν ἀρχέτυπος αὐγὴ, μυρίας ἀκτῖνας ἐκβάλλει, ὧν οὐδεμία ἐστὶν αἰσθητὴ, νοηταὶ δὲ αἱ ἅπασαι. Παρ᾽ ὃ καὶ μόνος ὁ νοητὸς θεὸς αὐταῖς χρῆται, τῶν δὲ γενέσεως μεμοιραμένων οὐδείς.* De Cherubim; I. B., S. 156, Mang. Ausg.

[2]) *Καθάπερ τὴν ἀνθήλιον αὐγὴν ὡς ἥλιον, οἱ μὴ δυνάμενοι τὸν ἥλιον αὐτὸν ἰδεῖν, ὁρῶσι, οὕτως καὶ τὴν τοῦ θεοῦ εἰκόνα, τὸν ἄγγελον αὐτοῦ λόγον, ὡς αὐτὸν κατανοοῦσιν.* De Somniis.

[3]) *Ὁ πρωτόγονος λόγος, ὁ ἄγγελλος πρεσβύτατος, ἀρχάγγελος.* De Linguarum confus., S. 341.

[4]) *Ποταμὸς φησὶν (Μώσης) ἐκπορεύεται ἐξ Ἐδὲμ τοῦ ποτίζειν τὸν παράδεισον. Ποταμὸς ἡ γενικὴ ἐστὶν ἀγαθότης· αὐτὴ ἐκπορεύεται ἐκ τῆς τοῦ θεοῦ σοφίας· ἡ δὲ ἐστιν ὁ θεοῦ λόγος.* Leg. Alleg. I.

heiliger Schriftsteller die Weisheit var, in folgenden Ausdrücken von sich selbst redend: unter allen Werken Gottes wurde ich zuerst gebildet; die Zeit existirte noch nicht, als ich bereits war. Denn natürlich muß Alles, was geboren worden, jünger als die Mutter und Amme der Welt sein." [1]) In einer Stelle des Timäus finden wir beinahe dieselbe Sprache, aber mit dem ungeheuern Unterschiede, daß die Mutter und Amme aller Dinge ein von Gott durchaus getrenntes Princip, die träge und formlose Materie ist. [2]) Die von uns angeführten Fragmente erinnern uns eher an die Ideen und die gewöhnlichen Ausdrücke des Sohar. Auch da wird Gott das ewige Licht, die Quelle alles Lebens, aller Existenz und alles übrigen Lichtes genannt. Auch da wird die Entstehung der Dinge durch stufenweises Dunkelwerden der von der göttlichen Lichtquelle emanirten Strahlen und durch die Verbindung Gottes mit sich selber nach seinen verschiedenen Attributen, metaphorisch erklärt. Die höchste Weisheit, welche aus dem Schooße Gottes hervorging, um der Welt Leben zu ertheilen, wird gleichfalls durch den Strom, der aus dem irdischen Paradiese fließt, dargestellt: die zwei Logos endlich erinnern uns an jenes kabbalistische Princip, daß die Welt nichts Anderes, als das Wort Gottes ist; daß dessen Wort oder Stimme, dessen sichtbar gewordener Gedanke, und daß endlich dessen Gedanke, er selbst ist. Ein anderes Bild, das sehr häufig in dem Hauptwerke der Kabbala erscheint, ist dasjenige, welches uns das Weltall als den Mantel oder die Hülle Gottes zeigt; nun denn, dasselbe Bild finden wir in folgenden Wort Philo's: „Das höchste Wesen ist mit einem blendenden Lichte umgeben, das es wie ein reicher Mantel einhüllt, und das älteste Wort kleidet sich in die Welt wie in ein Gewand." [3])

---

[1]) *Τὸν γοῦν πόδε τὸ πᾶν ἐργασάμενον δημιουργὸν ὁμοῦ καὶ πατέρα εἶναι τοῦ γεγενότος εὐθὺς ἐν δίκῃ φήσομεν· μητέρα δὲ τὴν τοῦ πεποιηκότος ἐπιστήμην ᾗ συνὼν ὁ θεὸς κ. τ. λ.* De Temulentiâ.

[2]) *Καὶ δὲ καὶ προσεικάσαι πρέπει τὸ μὲν δεχόμενον μητρὶ, τὸ δ' ὅθεν πατρὶ, τὴν δὲ μεταξὺ τούτων φύσιν ἐκγονῳ.* Timaeus, Stallbaum's Ausg., S. 212.

[3]) *Λέγω δὲ τὸ ἡγεμονικὸν φωτὶ αὐγοειδεῖ περιλάμπεται, ὡς ἀξιόχρεως ἐνδύσασθαι τὰ ἱμάτια νομιοθῆναι· ενδύεται δὲ ὁ μὲν πρεσβύτατος τοῦ ὄντος λόγος ὡς ἐσθῆτα τὸν κόσμον.* De Profugis.

Diese zweifache Theorie über die Natur und die Entstehung der Dinge im Allgemeinen hat auch zur Folge, daß von Gott, wenn er an und für sich, in seiner eigenen Essenz, unabhängig von der Schöpfung betrachtet wird, auf zweierlei Weise die Rede ist. Bald ist er die höchste Vernunft der Wesen, die thätige und wirkende Ursache der Welt (ὁ νοῦς, τὸ δραστήριον αἴτιον), die allgemeinste Idee (τὸ γενικώτατον),[1] die intelligible Natur (νοητὴ φύσις.) Er allein ist Besitzer der Freiheit, der Wissenschaft, der Freude, des Friedens und des Glückes, kurz, der Vollkommenheit.[2]) Bald wird er als erhaben selbst über die Vollkommenheit und alle möglichen Attribute dargestellt; nichts kann uns eine Vorstellung von ihm geben: weder die Tugend noch die Wissenschaft, weder das Schöne noch das Gute,[3]) ja nicht einmal die Einheit; denn was wir so nennen, ist blos ein Bild von der letzten Ursache (μονὰς μὲν ἐστιν εἰκὼν αἰτίου πρώτου).[4]) Alles was wir von ihm wissen, ist, daß er existirt; er ist für uns das unaussprechliche und namenlose Wesen.[5]) Im ersten Falle, ist der Einfluß Plato's, der Aristotelischen Metaphysik und selbst der stoischen Physiologie nicht zu verkennen; im zweiten, ist es ein ganz verschiedener Ideengang, in dem eben so deutlich die neuplatonische Einheit und das En-Sof der Kabbala, das „Geheimniß der Geheimnisse," der Unbekannte der Unbekannten, das was zugleich die Sefirot und die Welt dominirt, hervortritt. Dieselbe Bemerkung findet natürlich ihre Anwendung auf Alles, was uns Philo, entweder als Folge seiner religiösen Glaubenslehren oder, indem er seiner philosophischen Ansichten eingedenk ist, als einen Vermittler zwischen

---

1) Legis Alleg., II.

2) Ὁ θεὸς ἡ μόνη ἐλευθέρα φύσις. De Somniis, II. — Μόνος ὁ θεὸς ἀψευδῶς ἑορτάζει, καὶ γὰρ μόνος γήθει, καὶ μόνος εὐφραίνεται, καὶ μόνῳ τὴν ἀμιγῆ πολέμου συμβέβηκεν εἰρήνην ἄγειν κ. τ. λ. De Cherubim, 1. B., S. 154., Mang. Ausg.

3) De mundi opif., l. 1. Κρείττων ἢ ἐπιστήμη, κρείττων ἢ ἀρέτη κ. τ. λ.

4) De specialibus legibus, 2. B., II. B., S. 329. Mang. Ausg.

5) Ὁ δ' ἄρα οὐδὲ τῷ νῷ καταληπτὸς ὅτι μὴ κατὰ τὸ εἶναι μόνον· ὕπαρξις γὰρ ἐστὶν ὃ καταλαμβάνομεν αὐτοῦ . . . ψιλὴ ἄνευ χαρακτῆρος ἡ ὕπαρξις, ἀκατανόμαστος καὶ ἄῤῥητος. Quod mundus sit immutabilis.

den geschaffenen Dingen und der reinsten Essenz der Gottheit darstellt, wir meinen nämlich die **Engel**, das **Wort** und überhaupt was Philo mit dem etwas unbestimmten Namen „**göttlicher Potenzen**" (δυνάμεις τοῦ θεοῦ) bezeichnet. Wenn mit dem griechischen Dualismus Ernst gemacht wird, wenn das intelligente Princip unmittelbar auf die Materie wirkt und Gott als der Demiurgos der Welt aufgefaßt wird, da ist das Wort oder der Logos die göttliche Idee, die der Sitz aller Ideen ist, nach denen die Wesen gebildet worden sind. Da sind die Kräfte und die Boten Gottes, d. h. die Engel, nach allen Abstufungen der himmlischen Heerschaaren, die Ideen selbst. Diese Anschauungsweise wird in folgenden Fragmenten, die wir übersetzen werden, klar genug ausgedrückt: „Wenn wir ohne Bild reden wollen, so ist die intelligible Welt nichts Anderes, als der Gedanke Gottes, da er sich vorbereitete, die Welt zu schaffen, wie ein Architekt eine ideale Stadt in seinem Gedanken hat, bevor er nach diesem Plane die reale Stadt erbaut. Wie nun die ideale Stadt keinen Raum einnimmt und blos ein Bild in dem Gedanken des Architekten ausmacht, ebenso kann die intelligible Welt nicht anderswo als im göttlichen Gedanken sein, wo der Plan der materiellen Welt gefaßt worden. Es giebt keinen andern Ort, der fähig wäre, eine einzige der ungemischten Potenzen der höchsten Intelligenz, geschweige denn sie alle aufzunehmen und zu fassen.[1]" — „Diese Potenzen sind es, welche die immaterielle und intelligible Welt, das Urbild der sichtbaren und körperlichen Welt, gebildet haben.[2]" Aus einer andern Stelle[3]) erfahren wir, daß die göttlichen Potenzen und die Ideen Eines und

---

1) *Εἰ δὲ τις ἐθελήσειε γυμνοτέροις χρήσασθαι τοῖς ὀνόμασιν, οὐδὲν ἂν ἕτερον εἴποι τὸν νοητὸν εἶναι κοσμον ἢ θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιοῦντος· οὐδὲ γὰρ ἡ νοητὴ πόλις, ἕτερον τὶ ἐστὶν ἢ ὁ τοῦ ἀρχιτέκτονος λογισμὸς ἤδη τὴν αἰσθητὴν πόλιν τῇ νοητῇ κτίζειν διανοουμένου.* De Mundi opif., I. B., S. 4. Mang. Ausg.

2) *Διὰ τούτων τῶν δυνάμεων ὁ ἀσώματος καὶ νοητὸς ἐπάγη κόσμος, τὸ τοῦ φαινομένου τούτου ἀρχέτυτον, ἰδέαις ἀοράτοις συσταθεὶς, ὥσπέρ οὗτος σώμασιν ὁρατοῖς.* De Linguarum confusione.

3) *Ταῖς ἀσωμάτοις δυνάμεσιν, ὧν ἔτυμον ὄνομα αἱ ἰδέαι, κατεχρήσατο πρὸς τὸ γένος ἕκαστον τὴν ἁρμόττουσαν λαβεῖν μορφήν.* De Sacrificantibus, II. B., S. 261., Mang. Ausg.

dasselbe sind; daß ihre Aufgabe darin besteht, jedem Objecte die ihm zukommende Form zu geben. In denselben Ausdrücken beinahe ist von den Engeln die Rede. Sie stellen verschiedene einzelne Formen der ewigen Vernunft oder der Tugend dar, und bewohnen den göttlichen Raum, d. h. die intelligible Welt.[1]) Die Macht, von der sie unmittelbar abhängen, oder der Erzengel, ist, wie wir es bereits wissen, der Logos selbst. Diese Wesen und diese Aufgaben aber werden ganz verschieden, wenn Gott dem Geiste unseres Schriftstellers als der immanente Grund und der wahrhafte Ort aller Wesen erscheint. In diesem Falle, handelt es sich nicht mehr blos darum, einer Materie, die nicht durch ihre eigene Wesenheit existirt, verschiedene Formen einzuprägen; sondern alle Ideen werden, ohne Etwas von ihrem intelligibeln Werth zu verlieren, dann noch zu substantiellen Realitäten, zu wirkenden Kräften, die einander untergeordnet und dennoch in Einer Substanz, in Einer Kraft, in Einer Intelligenz enthalten sind.

Auf diese Weise wird die Weisheit oder das Wort die erste aller himmlischen Potenzen, eine besondere, aber nicht vom absoluten Wesen getrennte Macht,[2]) die Quelle, welche die Erde tränkt und belebt, der Mundschenk des Allerhöchsten, der den Nektar der Seelen einschenkt und der selbst dieser Nektar ist;[3]) der erstgeborene Sohn Gottes (*υἱός πρωτόγονος*) und die Mutter aller Wesen;[4]) man nennt es auch den Gottmenschen (*ἄνθρωπος θεοῦ*), denn dieses Bild, durch welches der irdische

---

[1]) *Εἰδέναι δὲ νῦν προσήκει, ὅτι ὁ θεῖος, τόπος καὶ ἡ ἱερὰ χώρα πλήρης ἀσωμάτων λόγων.* De Somniis I, 21. — *Λόγοι οὓς καλεῖν ἔθος ἄγγελοι . . . ὅσοι γὰρ θεοῦ λόγοι, τοσαῦτα ἀρετῆς ἔθνη τε καὶ εἴδη.* De Posteritate Caini.

[2]) *Ἡ σοφία τοῦ θεοῦ ἐστὶν, ἣν ἄκραν καὶ προτίστην ἔτεμεν ἀπὸ τῶν ἑαυτοῦ δυνάμεων.* Leg. Alleg. II.

[3]) *Χάτεισι δὲ ὥσπερ ἀπὸ πηγῆς, τῆς σοφίας, ποταμοῦ τρόπον, ὁ θεῖος λόγος . . . πλήρη τοῦ σοφίας νάματος τὸν θεῖον λόγον . . . οἰνοχόος τοῦ θεοῦ καὶ συμποσίαρχος, οὐ διαφέρων τοῦ πόματος.* De Somniis II.

[4]) *Δύο γαρ, ὡς ἔοικεν, ἱερα θεοῦ, ἓν μὲν ὅδε ὁ κόσμος, ἐν ᾧ καὶ ἀρχιερεὺς ὁ πρωτόγονος αὐτοῦ θεῖος λόγος.* De Somniis, I, I. B., S. 653., Mang. Ausg.

Mensch am sechsten Tage geschaffen worden und das die heilige Schrift das Bild Gottes nennt, ist nichts Anderes, als das ewige Wort;[1]) es ist auch der Hohepriester des Weltalls (ἀρχιερεὺς τοῦ κοσμοῦ), d. h. der Vermittler des Endlichen und Unendlichen. Man könnte es auch als einen zweiten Gott betrachten, ohne den Glauben an einen einzigen Gott zu gefährden.[2]) Von ihm wird in der Schrift gesprochen, so oft Gott Prädicate und ein Name beigelegt wird, denn die erste Stelle gehört dem unaussprechlichen Wesen an.[3]) Was uns vollends die Ueberzeugung giebt, daß alle diese Ausdrücke sich auf eine wirkliche Personification beziehen, ist der Umstand, daß das Wort, nach Philo, sich bisweilen den Menschen unter einer materiellen Gestalt gezeigt hat. Das Wort ist es, das der Patriarch Jakob im Traume gesehen hat; das Wort ist es ferner, daß mit Mose im Feuerbusche gesprochen hat.[4]) Wir haben bereits gesehen, wie dieses höchste Wort ein anderes gebiert, das aus seinem Schooße auf dem Wege der Emanation hervorgeht, wie ein Strom aus seiner Quelle entspringt. Dies zweite Wort ist die Güte oder die schöpferische Kraft (δύναμις ποιητική), eine hypostasirte Platonische Idee. Nach der Güte kommt die königliche Macht (ἡ βασιλική), welche alle geschaffenen Wesen richtet.[5]) Diese drei Potenzen, von denen die beiden letzteren, so ihre Wirksamkeit sich blos auf die Menschen erstreckt, die Namen „Gnade" und „Gericht" (ἡ ἵλεως καὶ ἡ νομοτεθική) annehmen, haben sich einst auf Erden unter der Gestalt der drei Engel, welche Abraham besucht haben, gezeigt.[6]) Sie bilden das unsichtbare Land und die Harmonie dieser Welt, wie sie andererseits die Herrlichkeit, die Gegenwart Gottes sind, von

---

[1]) Καὶ ἀρχὴ καὶ ὄνομα θεοῦ καὶ ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος κ. τ. λ. De Linguar. confus., I. B., S. 427., nach der angeführten Ausg.

[2]) Οὗτος γὰρ ἡμῶν τῶν ἀτελῶν ἂν εἴη θεὸς κ. τ. λ. Leg. Alleg. III., I. B., S. 128., nach der angeführten Ausg.

[3]) De Somniis I., I. B., S. 656., Mang. Ausg.

[4]) Ib. supr.

[5]) De Profugis, I. B., S. 560., Mang. Ausg. Αἱ δ' ἄλλαι πέντε ὡς ἂν ἀποικίαι, δυνάμεις εἰσὶ τοῦ λέγοντος, ὧν ἄρχει ἡ ποιητικὴ κ. τ. λ.

[6]) De Vitâ Abraham, II. B., S. 17, Mangey's Ausg.

dem sie, durch ein stufenweises Dunkelwerden des unendlichen Glanzes, herstammen; denn jede von ihnen ist zugleich Schatten und Licht; der Schatten dessen, was über, das Licht und Leben alles dessen, was unter ihrer eigenen Sphäre ist.[1]) Endlich kann man, obwohl ihre Wirksamkeit überall gegenwärtig ist und ihre Formen sich in denen des Weltalls manifestiren, dennoch ihre Essenz ebensowenig als die des Urwesens erfassen. Dessen belehrt Gott selbst den Mose, als dieser, nachdem er vergebens verlangt hatte, ihn von Angesicht zu Angesicht zu sehen, zu Gott flehet, sagt Philo, er möchte ihn wenigstens seine Herrlichkeit (τὴν Δόξαν αὐταῦ), d. h. die Mächte (Potenzen), welche seinen unzugänglichen Thron umgeben (δορυφορούσας δυνάμεις), sehen lassen.[2]) Was die Engel anlangt, die wir soeben als Ideen gesehen haben, welche die verschiedenen Arten von Tugend darstellen, so werden sie nicht blos, nach Art der Dichter und biblischen Schriftsteller, personificirt, sondern werden auch als Seelen betrachtet, die im Aether schwimmen und sich manchmal mit den im Körper des Menschen wohnenden Seelen verbinden.[3]) Sie bilden reale und beseelte Substanzen, die allen Elementen, allen Theilen der Natur Leben mittheilen. Folgende Stelle, die wir übersetzen wollen, gelte als Beweis dafür: „Die Wesen, welche die Philosophen anderer Völker mit dem Namen: Dämonen bezeichnen, nennt Mose: Engel. Es sind Seelen, welche in der Luft schweben, und Niemand darf ihre Existenz für eine Fabel halten; denn die Welt muß in allen ihren Theilen belebt und jedes Element von lebendigen Wesen bewohnt sein. So ist die Erde von Thieren bevölkert, das Meer und die Ströme von den Bewohnern des Wassers, das Feuer vom Salamander — der in Makedonien sehr häufig sein soll —

---

[1]) Ὥσπερ γὰρ ὁ Θεὸς παράδειγμα τῆς εἰκονος, ἣν σκιαν νυνὶ κέκληκεν, οὕτως ἡ εἰκὼν ἄλλων γίνεται παράδειγμα . . . σκια Θεοῦ δὲ ὁ λόγας αὐτοῦ ἐστιν. Leg. Alleg. III.

[2]) Μήτ᾽ οὖν ἐμὲ, μέτε τίνα, τῶν ἐμῶν δυνάμεων κατὰ τὴν οὐσιαν ἐλπίσῃς ποτὲ δυνήσεσθαι καταλαβεῖν. De Monarchiâ I, B. II. S. 218., Mang. Ausg.

[3]) De Plantatione. — De Monarchiâ II. Diese Vereinigung einer Seele mit einer andern ist von den Kabbalisten unter dem Namen „Schwängerung" (עיבור) anerkannt worden.

der Himmel von den Sternen. In der That, wenn die Sterne nicht reine und göttliche Seelen wären, so würde ihnen nicht die Kreisbewegung eigen sein, die eigentlich blos dem Geiste zukommt. Die Luft muß daher auch voll lebender Geschöpfe sein, wenn auch unser Auge sie nicht sehen kann.[1])"

Am deutlichsten zeigt sich der Synkretismus Philo's und am leichtesten nimmt man die doppelte Richtung wahr, der er sich, trotz seiner heftigen Vorliebe für die orientalischen Ideen hingiebt, wenn es sich um den Menschen handelt. So begnügt er sich nicht, in den sinnlichen Gegenständen, mit Plato, einen Abdruck der ewigen Ideen zu schauen – er behauptet sogar, daß wir ohne die Hilfe der Sinne uns nie zu höhern Erkenntnissen aufschwingen könnten; daß wir ohne den Anblick der materiellen Welt, das Dasein einer immateriellen und unsichtbaren Welt nicht einmal vermuthen könnten;[2]) er erklärt dann den Einfluß der Sinne fur durchaus schädlich; befiehlt dem Menschen, jeden Umgang mit denselben abzubrechen und sich in sich selbst zurückzuziehen. Er macht eine Kluft zwischen der vernünftigen, intelligenten Seele, der allein das Recht, den Menschen auszumachen, gebührt, und der empfindenden Seele, von welcher unsere Organe sowohl das Leben als die ihnen eigenen Kenntnisse entlehnen; der Sitz dieser ist, wie Mose gesagt hat, im Blute,[3]) während jene ein Ausfluß, ein von der göttlichen Natur unzertrennlicher Abglanz ist (*ἀπόσπασμα οὐ διαιρετὸν, ἀπαύγασμα θείας φύσεως.*[4]). Nichtsdestoweniger hat er, ungeachtet dieses überspannten Gesichtspunctes, jene Platonische Meinung beibehalten, welche in der menschlichen Seele drei Elemente, den Gedanken, den Willen und die Begierden anerkennt.[5]) An un-

---

[1]) De Gigant. B. I, S. 253., Mang. Ausg.

[2]) *Τὸν ἐκ τῶν ἰδεῶν συσταθέντα καὶ νοητὸν κόσμον οὐκ ἔνεστιν ἄλλως καταλαβεῖν ὅτε μὴ ἐκ τῆς τοῦ αἰσθητοῦ καὶ ὁρωμένου τούτου μεταναβάσεως κ. τ. λ.* De Somniis I.

[3]) *Αἷμα οὐσία ψυχῆς ἐστὶ, οὐχὶ τῆς νοερᾶς καὶ λογικῆς, ἀλλὰ τῆς αἰσθητικῆς, καθ' ἣν ἡμῖν τε καὶ τοῖς ἀλόγοις κοινὸν τὸ ζῆν συμβέβηκεν.* De Concupiscentiâ, II. B, S. 356, Mang. Ausg.

[4]) Quod deterior potiori insidiari soleat, I. B, S. 208., nach der angeführten Ausg.

[5]) *Ἔστιν ἡμῶν ἡ ψυχὴ τριμερής, καὶ ἔχει μέρος τὸ μὲν λογικὸν*

zähligen Stellen beharrt er darauf, daß man sich durch das was er die „encyklischen Wissenschaften" (ἐγκύκλιος παιδεία, ἐγκύκλια μαθήματα) nennt, d. h. durch die Redekunst und jene, welche die den Griechen so theuere, äußere Cultur verleihen, zur Weisheit vorbereiten müsse. Unser Geist, sagt er, muß, bevor er nach einer höheren Wissenschaft strebt, mit diesen weltlichen Kenntnissen genährt sein, sowie unser Körper der Milch bedarf, bevor er kräftigere Nahrungsmittel vertragen kann.[1]) Der Mensch, welcher die Erwerbung dieser Kenntnisse versäumt, muß in dieser Welt unterliegen, wie Abel den Streichen seines mörderischen Bruders unterlag. Anderswo, lehrt er gerade das Gegentheil; man müsse das Wort und die äußeren Formen geringschätzen, wie man den Körper und die Sinne geringschätzen muß, um nur durch die Intelligenz und in der Anschauung der ganz nackten Wahrheit zu leben. Wenn Gott dem Abraham sagt: Verlasse dein Vaterland, deine Familie und das Haus deines Vaters, so bedeutet dies, daß der Mensch mit seinem Körper, seinen Sinnen und dem Worte brechen muß; denn der Körper ist nur ein Theil der Erde, die wir zu bewohnen genöthigt sind; die Sinne sind die Diener und Brüder des Gedankens; das Wort endlich ist blos die Hülle und einigermaßen die Wohnung des Verstandes, der unser Vater ist.[2]) Dieselbe Idee wird auf eine noch ausdrucksvollere Weise unter dem Bilde Hagar's und Ismaël's dargestellt. Diese widerspenstige Magd und ihr Sohn, die aus dem Hause ihres Herrn so schimpflich weggejagt worden, stellen die encyklische Wissenschaft und die Sophismen, deren Mutter sie ist, dar. Wir brauchen kaum hinzuzufügen, daß Jeder, der nach einem erhabenen Range in der Geisterwelt strebt, den hebräischen Patriarchen sich zum Muster nehmen müsse.[3]) Findet aber die Seele, wenn sie sich ganz in die Intelligenz zurückgezogen hat, findet sie da wenigstens, die Mittel, sich selbst zu genügen, und durch sich selbst zur Wahrheit und Weisheit zu gelangen? Wenn Philo diese Frage in einem bejahenden Sinne

κ. τ. λ. Leg. Alleg. I. — De Confusione linguar. — De Concupiscentiâ, II. B., S. 350., u. d. a. A.

[1]) De Congressu quaerendae eruditionis gratiâ.

[2]) De Somniis, 1. B.

[3]) De Cherubim. — De Congressu quaerendae erud. gratiâ.

beantwortet hätte, so würde er nicht über die Platonische Lehre hinausgegangen sein; denn auch er hält nur den für wahrhaft weise, der sich von dem Körper und den Sinnen gänzlich lossagt, und sein ganzes Leben sterben lernt;[1]) allein unser Alexandrinischer Philosoph bleibt nicht bei dieser Grenze stehen; außer den Kenntnissen, die wir von der Vernunft entlehnen, außer der Erleuchtung der Philosophie, sind noch die Erleuchtung und die höheren Kenntnisse nöthig, die direct von Gott kommen und dem Verstande als eine Gnade, als eine geheimnißvolle Gabe mitgetheilt werden. Wenn wir, sagt er, in der Schrift lesen, daß Gott mit dem Menschen gesprochen hat, so darf man keinesweges glauben, daß eine sinnliche Stimme in der Luft erschollen, sondern die menschliche Seele ist vom reinsten Lichte erleuchtet worden. Unter dieser einzigen Form kann das göttliche Wort an den Menschen gelangen. Als das Gesetz auf dem Berge Sinai bekannt gemacht worden, wird auch nicht gesagt, daß die Stimme gehört worden sei; sondern, wie der Text sich ausdrückt, wurde sie vom ganzen versammelten Volke gesehen: „Ihr habet gesehen", sagt auch Jehova, daß ich vom Himmel mit euch geredet.[2]) Augenscheinlich kann hier — da ein Wunder erklärt wird — nicht von einer rationellen Erkenntniß, oder von der bloßen Anschauung der Ideen die Rede sein, sondern von der Offenbarung im Sinne des Mysticismus. Denselben Sinn legen wir in eine andere Stelle hinein, wo die Möglichkeit angenommen wird, daß der Mensch Gottes Selbstheit, in einer unmittelbaren Manifestation (*ἀπ' αὐτοῦ αὐτὸν καταλαμβανεῖν*), erfasse, anstatt daß er durch die Anschauung der Werke desselben zu ihm hinaufsteige. In diesem Zustande, setzt unser Autor hinzu, umfassen wir mit einem einzigen Blick die Essenz Gottes, dessen Wort und das Weltall[3]). Auch ist ihm der Glaube (*πίστις*), den er die „Königin der Tugenden" (*ἡ τῶν*

---

[1]) **Phaedon, Anfang.**

[2]) *Τοὺς τοῦ θεοῦ λόγος οἱ χρησμοὶ φωτος τρόπον ὁρωμένους μενύουσι· λεγεται γὰρ ὅτι πᾶς ὁ λαὸς ἑώρα τὴν φωνὴν, οὐκ ἤκουσεν κ. τ. λ.* **De Migratione Abraham.**

[3]) . . . *Ἀλλ' ὑπερκρύψας τὸ γενητὸν, ἔμφασιν ἐναργῆ τοῦ ἀγεννήτου λαμβάνει, ὡς ἀπ' αὐτοῦ αὐτὸν καταλαμβάνειν καὶ τὴν σκίαν αὐτοῦ, ὅπερ ἦν τὸν λόγον καὶ τόνδε τὸν κόσμον.* **Leg. Alleg., 2. B.**

ἀρετῶν βασιλίς) nennt, das vollkommenste aller Güter, das Bindemittel zwischen uns und der göttlichen Natur.[1]) Der Glaube ist es, der in der Erzählung von Jehuda und Tamar dargestellt wird, denn sowie jener mit dieser sich vereinigte, ohne den Schleier, der ihr Gesicht bedeckte zu lüften, so vereinigt uns der Glaube mit Gott.

Dasselbe Schwanken, das sich kundgiebt, wenn er uns die Natur und den Ursprung unserer Kenntnisse erklären will, zeigt sich auch, wenn er von der Freiheit des Menschen spricht. Bisweilen trägt die stoische Lehre: der Mensch ist frei, den Sieg davon; die Gesetze der Nothwendigkeit, welche alle übrigen Geschöpfe ohne Ausnahme beherrschen, gelten nicht für ihn. Diese freie Wahl nun, die ihn auszeichnet, zieht ihm zugleich die Verantwortlichkeit für seine Handlungen zu; nur so ist er das einzige Wesen, das der Tugend fähig, und deßwegen kann man sagen, daß Gott, indem er sich in der Welt durch die Idee des Guten manifestiren wollte, die menschliche Seele als den würdigsten Tempel gefunden.[2]) Allein man sieht leicht ein, daß diese so wahre und weise Theorie im Widerspruche steht mit gewissen allgemeinen Principien, die vorher auseinander gesetzt worden sind, als mit der Einheit der Substanz, der Bildung der Wesen durch Emanation und selbst mit dem Platonischen Dualismus. Unser Philosoph nimmt auch keinen Anstand, diese Theorie für den entgegengesetzten Gesichtspunct hinzugeben, und man wird leicht bemerken, daß er sich da besser bewegen, seinen blühenden, halb orientalischen Stil und sein reiches Genie besser entfalten kann. Da wird dem Menschen sowohl seine freie Wahl als die moralische Verantwortlichkeit entzogen. Das Böse, das wir uns als dasjenige zurechnen, das überhaupt in der Welt herrscht, ist die unvermeindliche Folge der Materie,[3]) oder das Werk der untern Mächte, die mit dem göttlichen Logos an der Bildung des Menschen Theil nahmen. Das Gute hingegen ge-

---

1) De Migratione Abraham. — Quis rerum divinarum haeres.

2) De Nobilitate, II. B., S. 437., nach d. a. A. Νεὼν ἀξιοπρεπέστερον ἐπὶ γῆς οὐχ, εὗρε λογισμοῦ κρείττω· ὁ γὰρ νοῦς ἀγαλματοφορεῖ τὸ ἀγαθόν.

3) De Opific. mundi. — Quis rerum divinar. haeres. — De Nominum mutatione. — De Vitâ Mosis, III.

hört Gott allein. Denn nur deßwegen, daß das höchste Wesen am Bösen nicht Theil nehmen kann, hat es untergeordnete Arbeiter bei der Schöpfung Adam's zu Hilfe gerufen; auf ihn allein aber muß das Gute in unsern Handlungen und Gedanken zurückbezogen werden.[1]) Diesem Principe gemäß ist es hochmüthig und gottlos, sich als den Urheber irgend eines Werkes anzusehen; dies heißt, sich mit Gott vergleichen, der allein in unsere Seelen den Samen des Guten gelegt, der auch allein die Macht besitzt, ihn zu befruchten;[2]) diese Kraft, ohne welche wir dem Bösen anheimfallen, in das Nichts oder die Materie übergehen würden, nennt Philo bei ihrem wahren Namen: sie ist die Gnade [Grazie] (ἡ χάρις.) „Die Gnade", sagt er, „ist jene himmlische Jungfrau, die als Vermittlerin zwischen Gott und der Seele, welche empfängt, dient. Das ganze geschriebene Gesetz ist das Symbol der Gnade."[3]) Außer diesem ganz mystischen Einflusse, zeigt sich bei Philo noch ein anderer, welcher die moralische Verantwortlichkeit und mithin die freie Wahl nicht minder gefährdet: es ist nämlich die Rückfälligkeit des Guten. Der Fromme ist das Sühnopfer des Schlechten; nur um der Gerechten willen öffnet Gott den Schlechten seine unerschöpflichen Schätze.[4]) Dieses Dogma, welches auch die Kabbalisten angenommen und auf die ganze Welt angewandt haben, ist im Grunde nur eine Folge der Gnade: sie allein bewirkt das Verdienst des Frommen; warum sollte sie nun, durch diesen Canal gleichsam, nicht auch zum Schlechten gelangen? Was die Erbsünde, dieses andere Hinderniß der menschlichen Freiheit, anlangt, so wäre es wohl nicht unmöglich, die Definition derselben in einigen vereinzelten Worten unseres Autors zu fin-

---

[1]) De Opific. mundi., S. 16., nach der Pariser Ausg. von 1640. — De Profugis, dieselbe Ausg., S. 460.

[2]) Leg. Alleg. I. — De Profugis. — De Cherubim. — Gfrörer, a. a. W., I. Th., S. 401.

[3]) Ὥστε σύμβολον εἶναι διαθήκην χάριτος, ἣν μέσην ἔθηκεν ὁ θεὸς ἑαυτοῦ τε ὀρέγοντος καὶ ἀνθρώπου λαμβάνοντος. Ὑπερβολὴ δὲ εὐεργεσίας τοῦτ' ἐστὶ, μὴ εἶναι θεοῦ καὶ ψυχῆς μέσον, ὅτι μὴ τὴν παρθένον χάριτα. De Nominum mutatione, S. 1052, nach der angef. Ausg.

[4]) Ὁ σπουδαῖος τοῦ φαύλου λύτρον. De Sacrificiis Abeli et Caini, S. 152., Pariser Ausg.

den;[1]) allein bei einem so wichtigen Gegenstande bedarf es deutlicherer und bestimmterer Beweise. Was wir mit Bestimmtheit behaupten können, ist, daß selbst das Leben in Philo's Augen ein Zustand der Entwürdigung und des Zwanges ist; je tiefer man daher in das Leben hineintritt, oder je mehr man, durch den Willen oder die Intelligenz, in das Reich der Natur eindringt, je mehr mußte er glauben, daß der Mensch sich von Gott entferne, schlimmer werde und an Würde verliere. Dieses Princip ist beinahe die einzige Grundlage der Philonischen Moral, auf die wir noch einen flüchtigen Blick werfen müssen.

Obwohl man hier hie und da einige Widersprüche findet, besteht doch der griechische Einfluß blos in der Sprache; der Inhalt ist ganz orientalisch und mystisch. Wenn Philo z. B. mit Antisthenes und Zeno uns sagt, daß man der Natur gemäß leben müsse (*ζῆν ὁμολογουμένως τῇ φύσει*), so versteht er unter der menschlichen Natur nicht blos die absolute Herrschaft des Geistes über den Körper, der Vernunft über die Sinne, sondern auch die Beobachtung aller offenbarten Gesetze, ohne Zweifel, so wie er sie deutet und begreift.[2]) Wenn er mit Plato und der stoischen Schule was man später die vier **Cardinaltugenden** nannte, annimmt, so stellt er sie uns zugleich als niedere und rein menschliche Tugenden dar; über denselben, als ihre gemeinsame Quelle, zeigt er uns, die Güte oder die Liebe, eine durchaus religiöse Tugend, die sich blos mit Gott beschäftigt, dessen Bild und reinster Ausfluß sie ist. Als ihren Ausgangspunct bezeichnet er den Eden, d. h. die göttliche Weisheit, wo man die Freude, die Fröhlichkeit und die Wonne, deren Gegenstand Gott allein ist, findet.[3]) In diesem Sinne

---

[1]) Wir wollen besonders folgende Stelle hervorheben: *Παντὶ γεννετῷ καὶ ἂν σπουδαῖον ᾖ, παρ᾽ ὅσον ἦλθεν εἰς γενέσιν, συμφυὲς τὸ ἁμαρτάνειν ἐστί.* De Vitâ Mos. III., B. II., S. 157., Mang. Ausg.

[2]) In den Worten der Schrift: „Abraham wandelte die Wege des Herren," ist die Maxime enthalten, welche die berühmtesten Philosophen gelehrt haben, daß man nämlich der Natur gemäß leben soll, u. s. w. De Migratione Abraham.

[3]) Nachdem gesagt worden, daß die vier Tugenden in der Schönheit ihre Quelle haben, fährt unser Verfasser fort: *Λαμβάνει μὲν οὖν τὰς ἀρχὰς ἡ γενικὴ ἀρέτη ἀπὸ τῆς Ἐδὲμ, τῆς τοῦ θεοῦ σοφίας, ἣ χαίρει καὶ γέγηθε καὶ τρυφᾷ ἐπὶ μόνῳ τῷ πατρὶ αὐτῆς θεῷ.* Leg. Alleg. I.

ist es wahrscheinlich, daß er, nach dem Vorgange des Sokrates, die Tugend mit der Weisheit identificirt.[1]) Endlich muß man sich auch hüten, ihm Aristoteles' Gedanken unterzuschieben, wenn er nach den Ausdrücken jenes Philosophen sagt, daß die Tugend aus drei Quellen entspringen kann: aus der Wissenschaft, dem Naturtrieb und der Uebung.[2]) Nach Philo ist die wahrhafte Wissenschaft oder Weisheit nicht jene, welche aus der natürlichen Entwickelung unseres Geistes folgt, sondern die uns von Gott durch seine Gnade zugetheilte. Der Naturtrieb führt uns, nach der Meinung des griechischen Philosophen, von selbst dem Guten zu: nach Philo giebt es im Menschen zwei ganz entgegengesetzte Naturen, die einander bekämpfen und von denen eine nothwendigerweise unterliegen muß; von da an sind nun beide in einem gewaltsamen und zwangvollen Zustande, der ihnen nicht erlaubt, auf sich selbst beschränkt zu bleiben. Daher nun das dritte Mittel zur Erreichung der moralischen Vollkommenheit, die Askese in ihrer höchsten Spitze, welche an die Stelle der rechtmäßigen Herrschaft des Willens und der Vernunft über unsere Begierden gesetzt wird. Denn es handelt sich nicht blos darum, das Böse zu verringern, es in mehr oder minder enge Grenzen zu bannen — man muß es verfolgen, so lange noch die leiseste Spur davon sich zeigt, man muß es, sofern es möglich ist, mit Stumpf und Stiel ausrotten. Das Böse aber, an dem wir in dieser Welt leiden, liegt ganz in unsern Leidenschaften, die Philo als der Natur der Seele fremd betrachtet.[3]) Die Leidenschaften, um mich seiner Sprache zu bedienen, haben ihren Ursprung im Fleische; man muß es in allen Gestalten und zu allen Zeiten bekämpfen;[4]) man muß sich aus diesem Zustande der Entwürdigung, das „Leben" genannt wird, erheben; man muß, durch eine absolute Indifferenz gegen alle vergänglichen Güter, die Freiheit, selbst inmitten des

[1]) *Κτησάμενος δὲ ἐπιστήμην, τὴν ἀρετῶν βεβαιοτάτην συνεκτᾶτο καὶ τὰς ἄλλας ἁπάσας.* De Nobilitate, Mang. Ausg., II. B., S. 442.

[2]) De Migrat. Abrah. — De Somniis I. et passim.

[3]) Quis rerum divinar, haeres sit.

[4]) *Οὐ μετριοπάθειαν ἀλλὰ συνόλως ἀπάθειαν ἀγαπῶν.* Leg. Alleg. III.

Gefängnisses, das wir „Körper" nennen, zu erlangen suchen.[1]) Da die Ehe diesen Zustand des Elends zum Zwecke und zum Resultate hat, so betrachtet sie Philo, ohne sie offen zu verdammen, als eine demüthigende Nothwendigkeit, von der wenigstens die auserlesenen Seelen sich befreien sollten.[2]) So sind ungefähr die Hauptzüge des asketischen Lebens, mehr wie Philo es aufgefaßt und es uns gezeigt, als wie er es durch die Sekte der Therapeuten verwirklicht gesehen hat. Das asketische Leben aber ist blos ein Mittel; der Zweck desselben, d. h. der Zweck der Moral selbst, die höchste Stufe der Vollkommenheit, der Glückseligkeit und der Existenz, ist die Vereinigung der Seele mit Gott durch ein gänzliches Vergessen ihrer selbst, durch den Enthusiasmus und die Liebe. Hier folgen einige Stellen, von denen man glauben würde, daß sie irgend einem spätern Mystiker entlehnt seien: „Wenn du willst, meine Seele! himmlische Güter erben, so ist es nicht genug, daß du, wie unser erster Patriarch, das Land, das du bewohnst, d. h. den Körper; die Familie, in der du geboren, d. h. die Sinne; und das Haus deines Vaters oder das Wort, verlassest; du mußt auch dich selber meiden, damit du außer dir seiest, gleich jenen Korybanten, die von einem göttlichen Enthusiasmus trunken sind. Denn nur da ist das Erbe der himmlischen Güter, wo die Seele, des Enthusiasmus voll, nicht mehr in sich selbst wohnt, sondern freudig in die göttliche Liebe sich stürzt und, hingezogen, zu ihrem Vater hinaufsteigt.[3]) Ist einmal die Seele von jeder Leidenschaft befreit, so ergießt sie sich wie eine reine Libation vor dem Herrn. Denn, seine Seele vor Gott ausgießen, die Ketten, welche wir in den nichtigen Sorgen dieses vergänglichen Lebens finden, zerbrechen, heißt aus sich heraustreten, um die Grenzen des Weltalls zu erreichen und des himmlischen Anblicks dessen genießen, der da immer gewesen ist.[4])" Diesen Grundsätzen zufolge wird das beschauliche Leben — wenn es nicht gar das

[1]) Τὸ σῶμα εἱρκτή, δεσμοτήριον. De Migrat. Abraham. — Quis rerum divinarum haeres sit, et passim.

) Quod deter. potiori insidiari soleat. — De Monarchia.

[3]) Quis rerum divinarum haeres sit.

[4]) De Ebrietate.

einzige ist, das der Mensch wählen soll — weit höher als alle die geselligen Tugenden gesetzt, deren Princip die Liebe, und deren Zweck das Wohl der Menschen ist.[1]) Selbst der Cultus — ich meine nämlich den äußern — kann uns nicht zu dem Ziele verhelfen, das wir zu erreichen streben müssen. Philo ist in der That sehr verlegen in Betreff dieses Punctes: „Sowie man," sagt er, „für den Körper Sorge tragen muß, weil er die Wohnung der Seele ist, eben so müssen wir die geschriebenen Gesetze beobachten; denn je größer die Treue in der Erfüllung derselben ist, desto besser werden wir die Dinge begreifen, deren Symbol sie sind. Dazu kommt noch, daß man den Tadel und die Beschuldigungen der Menge vermeiden muß."[2]) Dieser letzte Grund hat Vieles mit der Nachschrift gewisser Briefe ähnlich; er allein drückt die Gesinnung unseres Philosophen aus, und rückt das Verhältniß zwischen ihm und den Kabbalisten näher. Zugleich rechtfertigt dieser letzte Grund auch was die Talmudisten von ihren in die griechische Wissenschaft eingeweihten Glaubensgenossen dachten.

Aus dem bisher Gesagten gehen zwei für den Ursprung der Kabbala äußerst wichtige Consequenzen hervor. Die eine ist, das jene traditionelle Lehre nicht aus den Schriften Philo's geschöpft worden. Denn, während alle griechischen Systeme, ja die griechische Bildung im Ganzen, so viele Spuren, die mit Elementen von ganz anderer Natur so innigst verbunden sind, bei dem Letztern zurückgelassen haben, ist dies bei den ältesten Schriftwerken der kabbalistischen Wissenschaft nicht der Fall. Nie, um es noch ein Mal zu wiederholen, wird man im Sohar oder im „Buch der Schöpfung" die geringste Spur von jener herrlichen Civilisation finden, welche von den Ptolemäern auf egyptischen Boden verpflanzt wurde. Ohne der äußern Schwierigkeiten, die bereits früher bezeichnet worden und die wir hier in ihrer ganzen Stärke festhalten, zu gedenken — hätten

---

1) De Migratione Abr., Mang. Ausg., I. B., S. 395, 413. — Leg. Alleg., dieselbe Ausg., B. I., S. 50. — De Vitâ contemplativâ.

2) Ὥσπερ οὖν σώματος ἐπειδὰν ψυχῆς ἐστὶν οἶκος προνοητέον, οὕτω καὶ τῶν ῥητῶν νόμαν ἐπιμελητέον .... προς ᾧ καὶ τὰς ἀπὸ τῶν πολλῶν μέμψεις καὶ κατηγορίας ἀποδιδρόσκειν. De Migrat. Abrah.

Simon ben Jochaï und seine Genossen, oder wer immer die Verfasser des Sohar gewesen sein mögen, hätten diese, wenn ihre einzigen Wegführer die Philonischen Schriften gewesen wären, unterscheiden können, was in den letztern von den verschiedenen griechischen Philosophen, deren Namen von ihren Alexandrinischen Schülern selten genannt werden, entlehnt ist, und was einer andern Lehre angehört, welche auf die Idee eines einzigen immanenten Grundes, der zugleich die Substanz und Form aller Wesen, gebaut ist? Eine solche Voraussetzung ist der Erörterung unwürdig. Was wir ferner den orientalischen Theil des Philonischen Synkretismus genannt haben, ist bei weitem nicht in allen Puncten mit dem von den palästinensischen Gelehrten aufgestellten Mysticismus übereinstimmend. So giebt es, nach Philo, im ganzen blos fünf Potenzen, oder fünf Attribute; die Kabbalisten nehmen zehn Sefirot an. Philo, selbst wenn er die Lehre von der Emanation und der absoluten Einheit mit Begeisterung vorträgt, schwankt immer zwischen einem gewissen Dualismus, zwischen dem (realen) Sein und den Potenzen, oder der Substanz und den Attributen, die, nach ihm, eine unübersteigliche Kluft trennt. Die Kabbalisten betrachten die Sefirot für verschiedene Grenzen, welche der absolute Grund der Dinge sich selbst zieht, oder für „Gefäße," um mich ihrer eigenen Redeweise zu bedienen. Die göttliche Substanz, setzen sie hinzu, brauchte sich nur zurückzuziehen, und diese Gefäße würden zerbrochen und ausgetrocknet sein. Vergessen wir auch nicht, daß sie die Identität des Seins und des Denkens ausdrücklich lehren. Philo, der, ohne sich dessen bewußt zu werden, von der Ansicht Plato's und Anaxagoras' beherrscht wird, daß die Materie ein von Gott unterschiedenes und gleich ihm ewiges Princip sei, wird natürlich darauf hingeleitet, das Leben als einen Zustand der Erwürdigung und den Körper als ein Gefängniß zu betrachten: daher auch sein Widerwillen gegen die Ehe, die er blos für eine Befriedigung des Fleisches hielt. Die Kabbalisten hingegen, obwohl sie mit der Schrift annahmen, daß der Mensch in den ersten Tagen nach der Schöpfung, als er von den sinnlichen Lüsten sich nicht beherrschen ließ, glücklicher als heute war, betrachten dennoch das Leben im Allgemeinen als eine unumgängliche Prüfung, als das Mittel, durch welches end-

liche Wesen wie wir, sich zu Gott erheben und sich mit ihm in einer grenzenlosen Liebe vereinigen können. Was die Ehe betrifft, ist sie nach ihnen nicht nur das Symbol, sondern der Anfang, die erste Bedingung dieser geheimnißvollen Vereinigung; sie übertragen sie auf die Seele und den Himmel; sie ist der Guß zweier menschlichen Seelen, die sich wechselseitig ergänzen. Endlich kann die Deutungsweise, welche Philo auf die heilige Schrift anwendet, obwohl im Grunde dieselbe wie die der Kabbalisten, diesen Letztern nicht zum Vorbilde gedient haben. Wenn auch Philo in der Sprache seiner Väter nicht ganz unwissend war, so ist es doch leicht zu beweisen, daß er blos die Uebersetzung der Septuaginta vor sich gehabt, deren sich übrigens alle Juden zu Alexandrien bedienten. Seine mystischen Deutungen sind daher allgemein auf die Ausdrücke dieser Uebersetzung und auf rein griechische Etymologien gestützt.[1]) Was würde nun aus jenen sinnreichen Verfahrungsweisen werden, die der Sohar anwendet und deren Wirksamkeit ganz aufhört, so sie nicht auf die heilige Sprache angewandt werden[2])? Uebrigens räumen wir selbst ein, daß dieser Unterschied in der Form keine so hohe Bedeutung für uns hätte, wenn Philo und die Kabbalisten in der Wahl der Texte, der Schriftstellen, auf welche sie ihr philosophisches System basiren, übereinstimmen möchten, oder auch wenn, abgesehen von der Sprache, gleiche Symbole gleiche Gedanken in ihnen hervorrufen würden. Allein dies ist nie der Fall. So haben jene Allegorien — wie die Personification der

---

[1]) Hier mögen einige Beispiele folgen: in den Worten, die an die Schlange gerichtet werden, deren Kopf die Frau zertreten soll αὐτὸς σοῦ τηρήσει κεφαλὴν, findet er mit Recht einen grammaticalischen Fehler; dieser Fehler aber findet nicht im hebräischen Texte statt. (Leg. Alleg. III.) Von dem griechischen φείδεσθαι leitet er das Wort Fison, den Namen eines der vier Ströme, welche aus dem irdischen Paradiese kommen, her. Das Wort Evilat ist aus εὖ und ἵλεως zusammengesetzt. Es ist für ihn von Bedeutung, ob der Name Gottes, Θεὸς, den Artikel ὁ vor sich habe oder nicht, u. s. w. S. Gfrörer, a. a. O., 1. Th., S. 50.

[2]) Wie konnte, z. B., die abstracte Substanz, das „Nicht-Etwas" (אין) genannt werden, wäre nicht der hebr. Text, החכמה מאין תמצא, gewesen? Was würde aus dem Namen der drei obern Sefirot werden? Wie könnte man die Einheit Gottes mit der Welt aus den drei Worten, מי ברא אלה, folgern, wenn sie in einer Uebersetzung wären?

Sinnes im Weibe, in Eva, unserer ersten Mutter, der Wollust in der Schlange, welche das Böse gerathen, des Egoismus in Kajin, den Adam durch die Verbindung mit Eva, d. h. den Sinnen, nachdem er der Schlange gefolgt, gezeugt hat; Abel als Muster des Geistes, der den Körper gänzlich verschmäht und durch seine Unbekanntschaft mit den weltlichen Dingen unterliegt; Abraham als Muster der göttlichen Wissenschaft; Hagar, der weltlichen; Sara, der Tugend; die Wiedergeburt der ursprünglichen Menschennatur in Isaak, Jakob als Repräsentant der Askese, Tamar, des Glaubens, kurz alle diese sinnreichen Allegorien, die, nach uns, des Alexandrinischen Philosophen ausschließliches Eigenthum sind, haben weder im Sohar, noch im „Buch der Schöpfung" die geringste Spur zurückgelassen. Alle diese Gründe zusammengenommen, glauben wir, mit gutem Rechte sagen zu können, daß die Schriften Philo's keinen Einfluß auf die Kabbala ausgeübt haben.

Nun kommen wir zu der zweiten Consequenz, die man aus diesen Schriften und dem Character ihres Verfassers ziehen kann. Wir haben gesehen, wie, aller Sichtung und jeder gesunden Logik zum Trotz, Philo, so zu sagen, die ganze griechische Philosophie ausplündert; warum sollten wir ihm mehr Erfindung, mehr Scharf- und Tiefsinn in jenem Theile seiner Ansichten beilegen, der uns wenigstens an die vorherrschenden Principien des kabbalistischen Systems erinnert? Ist es etwa unrichtig, wenn wir annehmen, daß er auch diesen Theil in gewissen Traditionen, die unter seinen Glaubensgenossen aufbewahrt wurden, bereits fertig gefunden, und daß er ihn blos mit den glänzenden Farben seiner Phantasie ausgeschmückt? In diesem Falle würden diese Traditionen sehr alt sein, denn Egypten müßte sie vom heiligen Lande überkommen haben, bevor die Erinnerungen an Jerusalem und die Sprache ihrer Väter unter den Alexandrinischen Juden ganz verwischt worden wären. Zum Glücke aber haben wir nicht nöthig, uns an bloße Vermuthungen zu halten; es sind Thatsachen da, die uns bis zur Evidenz beweisen, daß einige von der in Rede stehenden Ideen mehr als ein Jahrh. vor der christlichen Aera bekannt waren. Zuvörderst versichert uns Philo selbst, wie wir es bereits früher bemerkt haben, daß er aus einer mündlichen Lehre, die sich unter den Aeltesten seines

Volkes erhalten, geschöpft habe; [1]); er schreibt der Secte der Therapeuten mystische Bücher von einem sehr hohen Alter, [2]) und den Gebrauch allegorischer Deutungen, der auf alle Theile der Schrift ohne Ausnahme und ohne Beschränkung angewandt worden, zu. „Das ganze Gesetz," sagt er, „ist in ihren Augen ein lebendiges Wesen, dessen Körper der Buchstabe, und dessen Seele ein tieferer Sinn ist. Wie durch einen Spiegel, erblickt die vernünftige Seele durch die Worte, in jenem Letztern, die verborgensten und außerordentlichsten Wunder." [3]) Erinnern wir uns nun, daß dasselbe Gleichniß im Sohar gebraucht wird, mit dem Unterschiede, daß unter dem Körper die Hülle der Lehre ist, wodurch die materiellen Handlungen der Bibel bezeichnet werden; über der Seele ist eine heiligere Seele, d. h. das göttliche Wort, das die Quelle aller Inspiration und aller Wahrheit ist. Allein wir haben noch ältere und zuverlässigere Zeugnisse als das des Philo. Wir wollen bei dem wichtigsten von diesen, bei der Uebersetzung der Siebenzig, anfangen.

Der Talmud hatte bereits eine unbestimmte Kenntniß [4]) von den zahlreichen Ungenauigkeiten dieser alten Uebersetzung, für welche er jedoch die tiefste Ehrfurcht hegt. Die moderne Kritik hat es bis zur Evidenz dargethan, daß die Uebersetzung von einem dem biblischen Antropormorphismus äußerst feindlichen Systeme ausgegangen, *) und in welchem man den Philonischen Mysticismus im Keime findet. [5]) So z. B., wenn der heilige Text

---

[1]) De Vitâ Mosis, I.; Mangey's Ausg., 2. B., S. 81.

[2]) De Vitâ contemplativâ.

[3]) Ἅπασα γὰρ ἡ νομοθεσία δοκεῖ τοῖς ἀνδράσι τούτοις ἐοικέναι ζώῳ· καὶ σῶμα μὲν ἔχειν τὰς ῥητὰς διατάξεις, ψυχὴν δὲ τὸν ἐναποκείμενον τοῖς λέξεσιν ἀόρατον νοῦν, ἐν ᾧ ἤρξατο ἡ λογικὴ ψυχὴ διαφερόντως τὰ οἰκεῖα θεωρεῖν, ὥσπερ διὰ κατόπτρου τῶν ὀνομάτων, ἐξαίσια κάλλη νοημάτων ἐμφερόμενα κατιδοῦσα. De Vitâ contemplativâ, B. II., S. 475., Mang. Ausg.

[4]) Megilla, Bl. 9.

*) Nach der Hypothese, daß die griechische Uebers. nach einem aramäischen Originale gemacht worden sei, ist die strenge Vermeidung der Anthropomorphismen und Anthropopathien leicht zu erklären.

D. Uebers.

[5]) Sieh, was die Beweisstellen anlangt, Gfrörer, kritische Geschichte des Urchristenth., 2. Th., S. 4—18, und Dähne, ge=

ausdrücklich [1]) sagt, daß Mose, sein Bruder und die siebenzig Greise den Gott Israëls auf einem Throne von Saphir sahen: so ist es, nach der Uebersetzung, nicht Gott, der gesehen worden, sondern der Ort, den er bewohnt. [2]) Wenn ein anderer Prophet, Jesaja, den Herrn auf einem Throne sitzend und den Tempel mit den Falten seines Gewandes erfüllend sieht, [3]) so wird dieses zu sinnliche Bild durch die „Herrlichkeit Gottes," die Schechina der Hebräer, ersetzt. [4]) Jehova spricht nicht in Wirklichkeit mit Mose von Angesicht zu Angesicht, sondern blos in einem Gesichte; und es ist wahrscheinlich, daß dieses Gesicht, im Gedanken des Uebersetzers, ein blos intellectuelles war. [5]) Bis jetzt sehen wir blos die Vernichtung des Anthropomorphismus und das Streben, die Idee Gottes der, bisweilen erhabenen, Bilder zu entkleiden, welche ihn dem Verstande entrücken. Hier folgen aber Dinge, die unserer Aufmerksamkeit würdiger sind: anstatt „Herr Zebaot," Gott der Heerschaaren, den uns die Bibel als einen zweiten Mars darstellt, der Kriegeswuth erregt und selbst in den Kampf schreitet, [6]) finden wir in der griechischen Uebersetzung nicht den höchsten Gott, sondern die Potenzen, von denen Philo so viel in seinen Schriften spricht, und den Herrn, den Gott der Potenzen (*κύριος, ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων.*) Handelt es sich von einer Vergleichung, wo der Thau aus dem Schooße der Morgenröthe hervorgegangen [7]) erscheint, so setzt der unbekannte Uebersetzer dafür jenes geheimnißvolle Wesen, das Gott aus seinem Schooße vor dem Morgenstern geboren, [8]) d. h. den Logos, das göttliche Licht, welches der Welt und den Sternen vorherging. Wenn es sich von Adam und Eva handelt, so

---

schichtliche Darstellung der jüdisch-alex. Religions-Philosophie, 2. Th., S. 1—72.

1) Exod., 24, 9, 10.

2) *Καὶ εἶδον τὸν τόπον οὗ εἱστήκει ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραήλ.*

3) Jesaja, 6, 1.

4) *Καὶ πλήρες ὁ οἶκος τῆς δόξης αὐτοῦ.*

5) *Στόμα κατὰ στόμα λαλήσω αὐτῷ ἐν εἴδει.* Numer., 12, 8.

6) יי כגבור יצא כאיש מלחמות יעיר קנאה. Jesaja, 42, 13.

7) מרחם משחר לך טל ילדתך. Ψ. 110, 3.

8) *Ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐγέννησά σε.*

wird er sich wohl hüten, mit dem Texte zu sagen, daß Gott sie Mann und Weib schuf;[1]) sondern dieser doppelte Character, diese zwei Hälften der Menschheit werden in ein und dasselbe Wesen vereinigt, das sichtlich der „urbildliche Mensch“ oder der „Adam Kadmon“ ist.[2]) Auch wird man in diesem merkwürdigen Monument, das den Philosophen nicht minder als den Theologen interessirt, unzweideutige Spuren von der Zahlen- und Ideenlehre finden. Gott ist, z. B., nicht im gewöhnlichen Wortsinne, der Schöpfer des Himmels und der Erde; er hat sie blos sichtbar gemacht, indem sie früher unsichtbar gewesen.[3]) „Wer hat diese geschaffen?“ fragt der hebräische Prophet;[4]) „Wer hat sie sichtbar gemacht?“ sagt der Alexandrinische Interpret. Wenn derselbe Prophet uns den Herrn der Welt darstellt, wie er die Sterne gleich einem zahlreichen Heere befehligt, so läßt ihn sein Interpret sagen, daß Gott die Welt nach Zahlen geschaffen habe.[5]) Ist es nun leicht, in diesen verschiedenen Stellen eine Anspielung auf die Platonische und Pythagoräische Lehre zu finden, so dürfen wir nicht vergessen, daß die Theorie von den Zahlen auch im „Sefer Jezira,“ obwohl in einer rohen Form, vorgetragen wird, und daß die Ideenlehre von der Metaphysik des Sohar durchaus unzertrennlich ist. Wir wollen noch hinzufügen, daß in dem ersten jener zwei Monumente eine Anwendung des Pythagoräischen Princips sich findet, das in den Schriften Philo's wörtlich erscheint, und die man vergebens bei irgend einem andern griechisch schreibenden Philosophen suchen wird: es ist durch den Einfluß der Zahl Sieben, daß wir sieben Hauptorgane, die fünf Sinne, das Sprach- und Zeugungsorgan nämlich, haben; aus demselben Grunde giebt es sieben Pforten der Seele, nämlich die beiden Augen, die beiden Ohren,

1) זכר ונקבה ברא אתם, Genesis, 1, 27.

2) Ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτόν.

3) Οὗτος ὁ θεὸς, ὁ καταδείξας τὴν γῆν καὶ ποιήσας αὐτὴν αὐτὸς διώρισεν αὐτήν. Jes., 45, 18. Zu dieser Stelle müssen folgende zwei Worte hinzugefügt werden: ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος, die man seit langer Zeit im zweiten Verse der Genesis bemerkt hat.

4) מי ברא אלה, Jes., 40, 26.; τίς κατέδειξε ταῦτα πάντα.

5) המוציא במספר צבאם, ib. supr. Ὁ ἐκφέρων κατ' ἀριθμὸν τὸν κόσμον αὐτοῦ.

die beiden Nasenlöcher und den Mund; [1]) wir finden ebenfalls in der Septuaginta eine andere kabbalistische Tradition, deren sich der Gnosticismus später bemächtigt hat. Wenn der Text sagt, daß der Höchste die Grenzen der Völker nach der Zahl der Kinder Israël's bestimmte, so lesen wir in der Alexandrinischen Uebersetzung daß die Völker nach der Zahl der Engel Gottes eingetheilt worden. [2]) Diese, beim ersten Anblick so willkürliche und seltsame Uebersetzung*), erhält einen Sinn durch eine Stelle des Sohar, wo wir belehrt werden, daß es siebenzig Nationen auf der Erde giebt;**) daß jede dieser Nationen unter der Macht eines Engels steht, den sie als ihren Gott anerkennt, und der, so zu sagen, die Personification ihres eigen Geistes ist. Nur die Kinder Israël's haben das Vorrecht, keinen Andern als den wahren Gott, der sie zu seinem Volke auserkoren, über sich zu haben. [3]) Dieselbe Tradition treffen wir bei

---

[1]) *Τῆς ἡμετέρας ψυχῆς δίχα τοῦ ἡγεμονικοῦ μέρος ἑπταχῇ σχίζεται, πρὸς πέντε αἰσθήσεις καὶ τὸ φωνητήριον ὄργανον καὶ ἐπὶ πᾶσι τὸ γόνιμον, κ. τ. λ.* De Mund. opific., S. 27. Par. Ausg.

[2]) יצב גבלות עמים למספר בני ישראל. Deuter., 32, 8. — *ἔστησεν ὅρια ἐθνῶν κατα ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ.*

*) In dem bereits oben citirten Werke von Dr. Frankel: Vorstudien zur Septuaginta, S. 66—67 wird die Entstehung dieser Uebersetzung auf einen Abschreibefehler zurückgeführt. „Sowohl die Codices als die griech. Kirchenväter setzen häufig *ἄγγελοι θεοῦ* für *υἱοὶ θ.* So ist Genes. 6, 4. in mehren Codd. und bei Philo (de Gigantibus, p. 284.) für בני האלהים *οἱ ἄγγελοι τ. θεοῦ*, und selbst in der erwähnten Stelle Deuteronom's variiren die Codd.: manche setzen *ἀγγέλων*, manche *υἱῶν*. Bekannt ist ferner, daß in den Mss. für *Ἰσραήλ* gewöhnlich *Ἰηλ* gesetzt ist: es war also hier ursprünglich *κ. τ. ἀριθ. υἱῶν Ἰηλ*; das *Ι* wurde von dem vorhergehenden *N* (bekannt ist, daß die alten Codd. mit Uncial-Buchstaben, ferner in scripta continua geschrieben waren,) absorbirt, und so blieb *ΥΙΩΝ ΗΛ*; letzteres wurde *θεός* (*ηλ = θεός* war, wie aus den Kirchenvätern zu ersehen ist, selbst den griechischen Christen bekannt), und so entstand *υἱῶν θεοῦ, ἀγγέλων θεοῦ.*" So sinnreich auch diese Erklärung ist, so ist die unseres Verf. doch einleuchtender. D. Uebers.

**) Auch der Talmud kennt die Tradition, daß es siebenzig Völker und siebenzig Sprachen gebe. Vergl. Schekalim, Bl. 13.

D. Uebers.

[3]) התנינים הגדולים אלין אינון שבעין ממנן רברבן על שבעין עמין ובגין כך אתבריאו כלהו למהוי שליטין על ארעא וכו', Sohar, 1. Th., Bl. 46 b.

einem andern heiligen Schriftsteller an, der fast eben so alt wie die Uebersetzung der Siebenzig ist.[1]) Gewiß hat die griechische Philosophie, die in der Hauptstadt der Ptolemäer so sehr in Flor war, einen bedeutenden Einfluß auf diese berühmte Uebersetzung geübt, allein man findet Gedanken in derselben, die sichtbar aus einer andern Quelle geschöpft wurden, und die nicht einmal auf egyptischem Boden entstehen konnten. Denn verhielte es sich anders, wären alle von uns bezeichneten Elemente, wie die allegorische Deutung der religiösen Schriftwerke, die Personification des Wortes und seine Identität mit dem absoluten Orte, in Folge der allgemeinen Bewegung der Geister zu jener Zeit und in dem Lande, von welchem die Rede war, entstanden, so wäre es unbegreiflich, warum seit den letzten Urhebern der griechischen Uebersetzung bis auf Philo, d. h. während eines Zeitraums von zwei Jahrhunderten,[2]) auch nicht die geringste Spur jener Bewegung in der Geschichte der griechischen Philosophie zu finden sei? Allein wir besitzen ein anderes beinahe gleichzeitiges Denkmal, worin wir denselben Geist in einer noch bestimmtern Form finden, und dessen hebräischer Ursprung nicht bestritten werden kann; es sind dies die Weisheits-Sprüche des Jesus, des Sohnes Sirach's.

Der Verfasser dieses religiösen Werkes ist uns heute nur aus einer griechischen Uebersetzung, die aus der Feder seines Enkels geflossen, bekannt. Dieser Letztere berichtet uns selbst, in einer Art Vorrede, daß er im achtunddreißigsten Jahre der Regierung des Evergetes II. (wahrscheinlich nachdem er Judäa verlassen hatte) nach Egypten gekommen sei. Lassen wir demnach den Verfasser des Originals funfzig Jahre früher leben, so treffen wir ihn zwei Jahrh. vor der christlichen Zeitrechnung. Ohne der Aussage des Uebersetzers, der uns versichert, daß sein Großvater nur aus hebräischen Quellen geschöpft, blinden Glauben zu schenken, wollen wir doch hervorheben, daß Jesus, Sohn

---

[1]) Ἑκάστῳ ἔθνει κατέστησεν ἡγούμενον, καὶ μερὶς κυρίου Ἰσραὴλ ἐστίν. Jesus Sirach, 17, 17.

[2]) Der Uebersetzer von Jesus, des Sohnes Sirach's, welcher ungefähr 150 Jahre vor J. Chr. im 38. Jahre der Regierung des Evergetes II. lebte, spricht von der Version der Siebenzig wie von einem seit langer Zeit bekannten und vollendeten Werke.

Sirach's vom Talmud unter dem Namen Jehoschua ben Sira b. Elieser oft und mit Lob erwähnt wird.[1]) Das Original war noch zur Zeit des Hieronymus und bis zum Anfange des 4. Jahrhunderts vorhanden; die Juden sowohl als die Christen zählten es unter ihre heiligen Schriften. Nun findet man bei diesem alten Schriftsteller, nicht allein die Tradition, von der kurz vorher die Rede war, sondern auch die Lehre vom Logos oder der göttlichen Weisheit, beinahe so wie sie von Philo und den Kabbalisten vorgetragen worden. Zuvörderst ist die Weisheit dieselbe Macht wie der Logos oder das Mêmra der aramäischen Uebersetzer; sie ist das Wort; sie ist aus dem Munde des Höchsten hervorgegangen (*ἐγὼ ἀπὸ στὸματος ὑψίστου ἐξῆλθον*[2]); sie kann nicht für eine bloße Abstraction, für ein rein logisches Wesen gehalten werden, indem sie mitten in ihrem Volke, in der Versammlung des Höchsten sich zeigt, und ihre Seele preist (*ἐν μέσῳ λαοῦ αὐτῆς καυχήσεται . . . . αἰνέσει ψυχὴν αὐτῆς*)[3]). Diese himmlische Versammlung besteht wahrscheinlich aus den ihr untergeordneten Mächten; denn der Talmud und Sohar gebrauchen, um denselben Gedanken darzustellen, häufig eines ganz ähnlichen Ausdruckes.[4]) Die Weisheit, welche auf diese Weise redend eingeführt wird, betrachtet sich selbst als den Erstgeborenen Gottes; denn am Anfange, als die Zeit noch nicht gewesen, war sie schon, und in Ewigkeit wird sie nicht aufhören.[5]) Sie war stets bei Gott;[6]) durch sie wurde die Welt geschaffen; sie allein bildete die Himmelssphären und stieg in die Tiefen des Abgrundes. Sie herrscht über die Wellen des Meeres, über die ganze Erde, über alle Völker und alle Nationen, so jene bewohnen.[7]) Als Gott ihr befahl, daß sie sich auf Erden eine Wohnung suche, fiel ihre Wahl auf Zion.[8]) Erwägt man, daß, nach der Ansicht unse-

---

1) Zunz, die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, S. 7.
2) C. 24, 3.
3) C. 24, 1.
4) ישיבה של מעלה.
5) C. 24, 9. *Πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπ' ἀρχῆς ἔκτισέ με.*
6) C. 1, 1.
7) C. 24, 5. ff.
8) C. 24, 7. ff.

res Verfassers, jede andere Nation unter der Herrschaft eines Engels oder einer subalternen Macht stehe, so darf der Umstand, daß die Weisheit sich Zion zur Wohnung gewählt, nicht als eine bloße Metapher betrachtet werden, sondern jene Wahl bedeutet, wie es die von uns citirte Tradition ausdrücklich sagt, daß der göttliche Geist oder der Logos auf die Propheten Israël's unmittelbar einwirke.[1]) Wäre die Weisheit nicht etwas Substantielles, wäre sie nicht gewissermaßen das Organ und die Dienerin Gottes, so könnte man nicht begreifen, wie sie ihren Thron auf einer Wolkensäule ruhen lasse, welche wahrscheinlich dieselbe Säule ist, die vor dem hebräischen Volke in der Wüste voranzog.[2]) Ueberhaupt ist es ein Grundzug dieses Buches, sowie der griechischen Uebersetzung und der aramäischen Paraphrase des Onkelos, daß sie zwischen das höchste Wesen (ὁ ὑψίστος) und diese vergängliche Welt eine vermittelnde Macht hinstellen, die zugleich ewig und das erste Werk Gottes ist, die für ihn handelt und spricht, die selbst sein Wort und seine schöpferische Macht ist. Auf diese Weise ist die Kluft zwischen dem Endlichen und Unendlichen ausgefüllt; der Himmel und die Erde sind gleichsam vermählt; Gottes Manifestation ist sein Wort, und des Wortes, das Weltall. Das göttliche Wort braucht aber nicht erst in den sichtbaren Dingen erkannt zu werden; es kommt manchmal direct zu dem Menschen unter der Form einer heiligen Inspiration, oder durch die Gabe der Prophezeihung und der Offenbarung. So geschah es, daß ein Volk über alle andern Völker, und ein Mensch — der Gesetzgeber der Hebräer — über alle andern Menschen erhoben worden. Ich will noch die Bemerkung hinzufügen, daß in diesem für uns so bedeutsamen Resultate, die Theologie mit der Kritik vollkommen übereinstimmt; denn, befragt man über das Werk, das uns gegenwärtig beschäftigt, die orthodoxesten Uebersetzungen, z. B. die de Sacy'sche, so findet man darin zahlreiche Anspielungen auf die Logoslehre.[3]) Wir könnten vielleicht ein Gleiches von dem Buche der Weis-

---

[1]) L. 17, 8. *Μερὶς κυρίου Ἰσραὴλ ἐστιν.*

[2]) *Ὁ Θρόνος μοῦ ἐν στύλῳ νεφέλης.*

[3]) Sieh' besonders das 1. und 24. Capitel.

heit sagen, in welchem man seit langer Zeit folgende Stelle*) bemerklich gemacht: „Die Weisheit ist wirksamer als alles Wirksame . . . . . Sie ist ein Hauch, d. h. eine Ausströmung der göttlichen Kraft und ein ganz reiner Ausfluß von der Herrlichkeit des Allmächtigen . . . . Sie ist der Abglanz des ewigen Lichtes, der fleckenlose Spiegel der Majestät Gottes und ein Bild seiner Güte. Obwohl sie nur eine ist, vermag sie doch Alles; und unveränderlich in sich selbst ruhend, erneuert sie alle Dinge; sie zieht zu verschiedenen Zeiten in heilige Seelen ein und macht sie zu Freunden Gottes und Propheten.“ [1]) Allein es scheint uns von dem allgemeinen Character dieses Werkes, daß er sich eher der Platonischen Philosophie als dem Mysticismus Philo's nähere. Und da man weder dessen Alter noch wahrhaften Ursprung [2]) kennt, so glaubten wir warten zu müssen, bis eine gelehrtere Kritik als die unserige diese Fragen gelöst haben werde. [3]) Uebrigens haben die Thatsachen, welche wir vorher zusammengestellt, zur Genüge dargethan, daß die Kabbala eben so wenig ein Kind der griechisch-alexandrinischen Bildung wie des reinen Platonismus ist. In der That, meint man blos das Princip, das die Grundlage jedes kabbalistischen Systems ausmacht, als: die

---

*) Der Verf. führt die franz. Uebers. von de Sacy an; mit Berücksichtigung derselben habe ich diese Stelle aus dem griech. Texte übertragen. D. Uebers.

¹) C. 7, 24—27.

²) Sieh' dom Calmet's „Dissertation über den Verfasser des Buches der Weisheit“ in seinem „wörtlichen Commentar zum A. T.“, und Dähne, a. a. O., II. Abth., S. 152. ff.

³) Doch glauben wir, daß der Verf. mit hebräischen Quellen vertraut war; indem man bei ihm apokryphische Legenden findet, die nur in den Midraschim Palästina's anzutreffen sind. So z. B. die Legende, daß das Manna alle Eigenschaften der Speisen, die man wünschte, hatte; †) oder der Glaube, daß Josef König von Egypten geworden, und daß die Egypter während der drei Tage Finsterniß kein künstliches Licht unterhalten konnten. Weish., C. 16, 20—23. Sieh' dom Calmet's Vorrede zum Buche der Weisheit.

†) Diese Legende findet sich im Tr. Joma, Bl. 75.: כל זמן שישראל אוכלין אותו (את המן) מוצאין בו כמה טעמים, „so lange die Israeliten das Manna aßen, fanden sie mancherlei Geschmack darin.“ D. Uebers.

Personification des Wortes in der göttlichen Weisheit, als der immanente Grund der Wesen betrachtet? So findet man es zu einer Zeit, da der eigenthümliche alexandrinische Geist noch im Werden war. Und wo finden wir es? In einer, so zu sagen, traditionellen Uebersetzung der Schrift und in einem andern Denkmal von rein hebräischem Ursprunge. Handelt es sich um Einzelheiten und secundäre Ideen; z. B. die verschiedenen Anwendungen der allegorischen Methode, oder die Consequenzen, welche aus dem in Rede stehenden metaphysischen Principie gezogen werden können? So wird man ohne Mühe wahrnehmen, wie sehr die Schriften Philo's von denen der hebräischen Kabbalisten sich unterscheiden.

Viertes Capitel.

Zusammenhang der Kabbala mit dem Christenthume.

Da die Kabbala weder ein Kind der griechischen Philosophie, noch die Hauptstadt der Ptolemäer ihre Geburtsstätte ist, so muß wohl in Asien ihre Wiege sein; das Judenthum muß sie, durch seine eig ne Kraft, gezeugt haben; oder ist sie aus einer andern Religion, die im Orient entstanden und dem Judenthum sehr nahe gelegen sein mußte, wenn sie auf dasselbe einen unbestreitbaren Einfluß geübt haben sollte, hervorgegangen. Könnte nicht diese Religion das Christenthum sein? — Ungeachtet des höchsten Interesses, das diese Frage gleich von vornherein erregt, können wir uns bei ihr, die schon in dem Vorausgeschickten ihre Lösung erhalten, nicht lange aufhalten. Es unterliegt für uns keinem Zweifel, daß alle bedeutenden metaphysischen und religiösen Principien, welche die Grundlage der Kabbala ausmachen, älter als die christlichen Dogmen sind, mit denen sie zu vergleichen übrigens unserem Plane fern liegt. Welchen Sinn man aber auch mit diesen Principien verbinde, so giebt uns ihre Form allein den Schlüssel zur Erklärung einer Thatsache, die, nach uns, von einem wichtigen socialen und religiösen Interesse ist: eine bedeutende Anzahl Kabbalisten hat sich nämlich zum Christenthum bekehrt; wir erwähnen unter Anderen Paul Ricci,

Conrad Otto,[1]) Rittangel, den letzten Herausgeber des Sefer Jezira, und den Sohn des berühmten Abrawanel, Leo den Hebräer, der Verfasser der „Gespräche über die Liebe" ist. In einer uns näher liegenden Zeit, gegen das Ende des vergangenen Jahrhunderts, sah man einen andern Kabbalisten, den Polen Jakob Frank, nachdem er die Secte der Soharíten gestiftet hatte, in den Schooß des Katholicismus mit einigen Tausenden seiner Anhänger übergehen.[2]) Bereits seit langer Zeit wurden die Rabbinen auf diese Gefahr aufmerksam; auch haben einige unter ihnen eine Feindseligkeit wider das Studium der Kabbala gezeigt,[3]) während Andere heute noch, um Profane von ihr zu entfernen, sie als die heilige Lade, als das Allerheiligste verbieten. Leon von Modena, der gegen die Echtheit des Sohar ein Buch (Ari Nohem) geschrieben, das von Dr. Julius Fürst in Leipzig (1840) veröffentlicht worden, zweifelt sehr an dem Heil derjenigen, welche die Hauptwerke der Kabbala, der Presse übergeben haben.[4]) Andererseits haben die Christen, welche sich mit demselben Gegenstande beschäftigen, wie Knorr von Rosenroth, Reuchlin und Rittangel nach seinem Uebertritte, das wirksamste Mittel darin gesehen, um die Schranke, welche die Synagoge von der Kirche trennt, fallen zu machen. In der Hoffnung, dieses heiß ersehnte Resultat einst herbeizuführen, haben sie in ihren Werken alle Stellen des Sohar und des N. T. gesammelt, welche auf irgend eine Weise Aehnlichkeit mit einander haben. Anstatt ihnen auf diesem Wege zu folgen und uns zu ihrem Echo zu machen, wollen wir — denen jede religiöse Polemik fern liegt — lieber untersuchen, was die Kab-

---

[1]) Verf. eines Werkes unter dem Titel: Gali Rasia, „die enthüllten Geheimnisse," Nürnberg, 1605, 4. Der Zweck dieses Werkes, das aus in's Lat. und Deutsche übertragenen hebr. Stellen besteht, ist, das christliche Dogma aus verschiedenen Stellen des Talmud und des Sohar zu beweisen.

[2]) Peter Beer, Geschichte der religiösen Secten der Juden, 2. Th., S. 309. ff.

[3]) S. Ari Nohem von Leon Modenese, S. 7, 79 und 80.

[4]) „ולא ידעתי אם ימחול יי לאשר הדפיסם אותם הספרים". Ib. supr., S. 7.

bala mit den ältesten Organen des Gnosticismus gemein hat. Dadurch werden wir auch die Gewißheit erlangen können, ob die Principien, deren Einfluß sowohl als Ursprung wir zu kennen wünschen, ob sie nicht außerhalb Judäa's verbreitet gewesen; ob sie nicht ihren Einfluß auf andere Völker ausgeübt, denen die griechische Bildung durchaus fremd geblieben, und demnach, ob wir dann nicht berechtigt sind, die Kabbala für einen schätzbaren Ueberrest einer Religionsphilosophie des Orients zu halten, die, nach Alexandrien verpflanzt, sich mit der Platonischen Lehre vermischte, und, unter dem usurpirten Namen von Dionysius Areopagita, sogar in den Mysticismus des Mittelalters einzudringen wußte.

Ohne Palästina zu verlassen, stoßen wir gleich, zu den Zeiten der Apostel, in Samarien, und wahrscheinlich in einem bereits vorgerückten Alter, auf die höchst sonderbare Person Simon's des Zauberers (Magus). Wer war dieser Mann, der inmitten seiner Mitbürger [1]) einer ungeschmälerten Macht und einer grenzenlosen Bewunderung sich erfreuete [2])? Allerdings konnten seine Ansichten über die Beweggründe, die uns die höchsten Gaben mit Andern zu theilen veranlassen, sehr niedrig sein, allein gewiß, er war kein Betrüger, da er den Aposteln den Vorrang gab und von ihnen für Geld die Macht, den heiligen Geist mitzutheilen, erkaufen wollte. [3]) Ich gehe noch weiter, indem ich behaupte, daß sein Ansehen nichts genützt hätte, wenn ihn nicht eine allgemein bekannte und seit langer Zeit in den Geistern beglaubigte Idee unterstützt hätte. Diese Idee finden wir in der übernatürlichen Rolle, die dem Simon beigelegt wurde, sehr klar ausgedrückt. Das ganze Volk, sagt die Apostel-Geschichte, vom Größten bis zum Kleinsten, sah auf ihn als auf eine Personification der großen Macht Gottes: Hic est virtus Dei quae

[1]) Die am meisten gebilligte Ansicht ist, daß Simon von Gitthoï, einem samaritanischen Flecken gewesen.. Der Geschichtschreiber Josef ist der Einzige, der von einem Juden aus Cyprus stammend, spricht, welcher für einen Zauberer sich ausgab. Alterth. 20, 7.

[2]) Apostel-Geschichte, 8, 10.

[3]) Das. V. 18, 19.

vocatur magna.[1]) Nun berichtet uns Hieronymus, daß unser samaritanischer Prophet nichts Anderes darunter verstanden, als das Wort Gottes (sermo Dei.)[2]) In dieser Eigenschaft mußte er nothwendigerweise alle übrigen göttlichen Attribute in sich vereinigen; denn, der religiösen Metaphysik der Hebräer zufolge, schließt das Wort oder die Weisheit die untern Sefirot implicite in sich ein. Auch theilt uns Hieronymus als echt folgende Worte mit, die Simon auf sich selbst anwendet: „Ich bin das Wort Gottes, ich bin die wahre Schönheit, ich bin der Tröster, ich bin der Allmächtige, ich bin alles Göttliche."[3]) Jeder dieser Ausdrücke entspricht einer Sefira in der Kabbala, deren Einfluß wir noch in folgender, von einem andern Kirchenvater berichteter Thatsache finden:[4]) Simon der Zauberer, der sich selbst für eine sichtbare Manifestation des Wortes hielt, wollte den göttlichen Gedanken, das weibliche, mit dem Worte correlative Princip, d. h. die Gemahlin desselben, gleichfalls in einem Weibe von schlechtem Rufe personificiren. Dieser seltsame Gedanke nun, der weder in der Platonischen Philosophie, noch in der Alexandrinischen Schule — wenn sie auch schon damals existirt haben sollte — einen Haltpunct findet, verträgt sich sehr gut — obwohl er es zugleich entstellt — mit dem kabbalistischen Systeme, wo die Weisheit, d. h. das Wort, als männliches Princip aufgefaßt, gleicht allen anderen Principien derselben Art, ihre Hälfte, ihre Gemahlin hat; diese ist jene Sefira, welche den Namen „Verstand" (בינה) führt,[5]) und den mehre Gnostiker für den heiligen Geist genommen haben, indem er immer unter dem Bilde eines Weibes von ihnen dargestellt wurde. Unter jene Zahl gehört der Jude Elxaï, der viele ähnliche Züge mit dem Propheten von Samarien hat. Schon sein Name — den er gewiß selbst gewählt — bezeichnet die Rolle, die er sich

---

[1]) Das. V. 10.

[2]) Hieron. Commentar. in Matthaei, C. 24, 5., im 7. Bd., seiner Werke nach der Venediger Ausg.

[3]) Ego sum sermo Dei, ego sum speciosus, ego paracletus, ego omnipotens, ego omnia Dei. Ib. supr.

[4]) Clement. recognitiones, 2. B. — Iren., 4. B. 20. C.

[5]) Vergl. oben S. 137. ff.

beigelegt.[1] Nicht allein, wie wir so eben bemerkt haben, faßt dieser Häresiarch den heiligen Geist als ein weibliches Princip

---

[1]) אל כסי, vielleicht auch חיל כסי,*) die verborgene Kraft, Epiphan., 19., Häresie.

*) Anstatt einer Widerlegung dieser unglücklichen Deutung des Namens Elxaï, führen wir folgende Worte Delitzsch's (im „Orient," Jahrg. 1841, Col. 297—298) an: „Ueber den Namen Elxaï, in dessen Schreibung die Alten wunderlich differiren (s. Varianten bei Coteler. Monum. I. p. 775.), hat man sich in Vermuthungen erschöpft, die theils der Sitte jüd. Namengebung, theils den Lautgesetzen griechischer Umschreibung hebr. Namen offenbar widerstreiten. Wenig beachtet ist die Vermuthung Rhenferd's (De fictis Judaeorum haeresib., p. 98.), der die Persönlichkeit Elxaï's bezweifelt und den Namen als bloßen Sectennamen durch אלכאשין oder אלכסאי (die Verläugnenden) erklärt, aber das Erstere ist unarabisch, das Andere unhebräisch. Zudem verbietet die Deutung, welche nach Epiph. (Haeres. XIX, 2.) die Secte selbst dem Namen unterlegte, das *Ελ* (*Ηλ*) im Anfange als arab. Artickelform zu fassen; die Anhänger Elxaï's geben vor, sein Name bedeute vim abstrusam und der Judenchrist Epiph. fügt hinzu: „weil *Ηλ* eine Kraft, *ξαι* verborgen bedeutet." Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß diese Deutung nur ein Midrasch des Namens ist, wie sich deren unzählige in den altjüd. Schriften finden; man hatte gar nicht den Zweck, das grammatische Etymon nachzuweisen, sondern nur irgend einen angenommenen Satz (wie hier die hohe Persönlichkeit Elxaï's) mnemonisch anzulehnen oder auch scheinbar zu begründen. Wir haben also zuerst nach der eigentlichen hebräischen Form des Namens zu fragen, und dann die Möglichkeit des unterzulegenden Doppelsinnes nachzuweisen: denn die Umschreibung חֲיל כִּסָּה (Guerike, K. G. I, S. 143.), die keinen andern Sinn giebt; als: eine Stärke, welche bedeckt hat, ist jedenfalls verunglückt. Die Häresie der Elcesaiten gestaltete sich jenseit des Jordans; dort lag in Galiläa (Hier. ad Nahum I, 1.), *εἰς Βηγαβὰρ ἐκ φυλῆς Συμεών* (Epiph. de Vitis Proph. 18.), ein kleiner Flecken Elcesi (*Ἐλκεσεί*), den Juden noch zu Hieronymus Zeit wohlbekannt, dem sein Begleiter noch die Trümmer alter Gebäude daselbst zeigte. Hier war wahrscheinlich der Prophet Nahum geboren, und zugleich der Pseudoprophet Elxaï (*Ἐλκεσσαῖος*, *Ἐλκεσαΐς*); der Beiname הָאֶלְקֹשִׁי, welchen Nahum führt, und die griech. Uebersetzung durch *Ἐλκεσαῖος* wiedergiebt, ist mit dem Elxaï's identisch, was, wenn der Raum es gestattete, sowohl phonetisch als geschichtlich näher begründet werden könnte. Die griechischen Varianten gehen alle auf האלקשי und die spätere aram. Form אלקשאי oder אלקשאה zurück; das *H* (mit dem der Name geschrieben wird) verbietet uns, an ein hebr. אֵל zu denken,

auf; sondern Christus ist in seinen Augen blos eine göttliche Kraft, die bisweilen eine sinnliche Gestalt annimmt, deren colossale Gliedmaßen er bis in's Kleinliche beschreibt.[1] Rufen wir uns nun in's Gedächtniß zurück, daß wir im Sohar eine ähnliche Beschreibung des „weißen Hauptes" gefunden haben, und ein anderes, unter den Kabbalisten sehr berühmtes Werk, das pseudonyme „Alfabet des Rabbi Akiba,"[2] redet von Gott beinahe in denselben Ausdrücken. Neben dieser Auffassungsweise des Wortes, des heiligen Geistes und überhaupt der göttlichen Paare, aus denen das Pleroma besteht, finden wir auch in dem, was uns von dem syrischen Gnostiker Bardesanes aufbewahrt worden, das kosmogonische Princip der Kabbala. Der geheime Vater, der im Lichte wohnt, hat einen Sohn; dieser ist Christus oder der himmlische Mensch; Christus erzeugt wieder, indem er sich mit seiner Gefährtin, mit seiner Gemahlin, welche der heilige Geist (τὸ πνεῦμα) ist, verbindet, nach und nach die vier Elemente, die Luft und das Wasser, das Feuer und die Erde: so daß die vier Elemente und die äußere Welt überhaupt, wie im Sefer Jezîra, so

---

sowie hinwiederum das ξ und χ (Ἐλχασαῖος bei Methodius) auf das emphatische Qof hinleitet. An diesen Abkunftsnamen nun knüpften die Anhänger Elxai's ihre symbol. Auslegung, und sie konnten dies um so eher, da vielleicht dem Sprachbewußtsein das Wie der ursprünglichen Zusammensetzung noch nicht entschwunden war (nach dem masoretischen Commentar Minchat Schaj findet sich auch die Schreibung in zwei Wörtern האל—קשי). Sie übersetzten אל—קשי (Kraft der Schwere, d. i. schwerbegreifliche, geheime Kraft), oder, was bei den Galiläern (die nach Gemara Erubin das gutturale ק wie ך auszusprechen pflegten) nicht befremden kann, אל כסוי (bedeckte, verborgene Kraft)." —

D. Uebers.

[1]) Ib. supr.

[2]) אותיות דר' עקיבא. Hier folge die Uebersetzung einer Stelle aus diesem Buche: „der Körper der Schechina hat eine Ausdehnung von 236 Mal 10,000 Parasa's, und zwar 118 Mal 10,000 von den Lenden bis hinunter (zu den Füßen), und eben so viel von den Lenden bis hinauf. Diese Parasa's aber sind von den unsrigen verschieden. Jede göttliche Parasa hat 1000 Mal 1000 Armlängen (אמות); jede göttliche Armlänge hat eine Seret und eine Spanne; jede Seret umfaßt die Länge zwischen den beiden Weltenden." Buchstabe ת. S. 15 b, Krakauer Ausg. von 1579.

auch hier eine bloße Emanation oder die Stimme des Geistes sind.[1])

Allein, wozu einige in der Apostel-Geschichte und in den Hymnen Ephrem's zerstreuete Erinnerungen mühsam zusammenlesen, wenn wir mit vollen Händen aus einem höchst werthvollen Denkmal schöpfen können, das vor nicht langer Zeit mit dem syrischen Texte und einer lateinischen Uebersetzung von einem gelehrten Orientalisten veröffentlicht worden: wir meinen den Codex Nazareus,[2]) jene Bibel des rein orientalischen Gnosticismus. Man weiß, daß Hieronymus und Epiphanius die Secte der Nazaräer bis in die Zeit von Christi Geburt hinaufsetzen.[3]) Nun denn! die Aehnlichkeit einer großen Anzahl ihrer Dogmen mit den wesentlichsten Bestandtheilen des kabbalistischen Systems ist so groß, daß, wenn man sie in dem so eben genannten Werke liest, man einige Varianten oder dahin versetzte Fragmente des Sohar gefunden zu haben glaubt. So wird Gott immer der König und Herr des Lichtes genannt; er ist selbst der reinste Glanz und das reine und unendliche Licht. Er ist zugleich die Schönheit, das Leben, die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit.[4]) Aus ihm emaniren alle Formen, die wir in der Welt erblicken; er ist der Schöpfer und Werkmeister derselben; seine Weisheit und seine Wesenheit aber bleiben Jedem unbekannt.[5]) Alle Geschöpfe fragen einander nach seinem Namen, und müssen antworten, daß er keinen habe. Da der Kö-

---

[1]) Ephrem, 55. Hymne, S. 755.

[2]) Drei Bände in 4°, 1815, veröffentlicht und übersetzt von M. Norberg.

[3]) Diese Meinung, welche von den meisten Theologen angenommen wird, verdient den Vorzug vor der Mosheim's, der, um den Einwürfen Toland's gegen die Einheit des christlichen Glaubens besser begegnen zu können, die Secte der Nazaräer im 4. Jahrh. entstehen läßt. S. Mosheim, Indiciae antiquae christianorum disciplinae, I, 5.

[4]) Rex summus lucis, splendor purus, lux magna. Non est mensura, numerus et terminus ejus splendori, luci et majestati. Totus est splendor, totus lux, totus pulchritudo, totus vita, totus justitia, totus misericordia etc. Cod. Naz., Th. 1., S. 5.

[5]) Creator omnium formarum, pulchrarumque artifex, retinens verò suae sapientiae, suique obtegens, nec sui manifestus. Ib., S. 7.

nig des Lichtes, das unendliche Licht keinen Namen hat, der angerufen werden könne, da seine Natur unerkennbar ist, so kann nur ein reines Herz, eine redliche Seele und ein Glaube in aufrichtiger Liebe zu ihm hinführen. [1]) Die Abstufungen, durch welche die nazaräische Lehre vom höchsten Wesen bis zu den äußersten Grenzen der Schöpfung herabsteigt, sind genau dieselben wie in einer Stelle des **Sohar**, die bereits mehrmals in diesem Werke angeführt worden: „Alle Genien, Könige und Geschöpfe preisen, durch Gebete und Hymnen, den höchsten König des Lichtes, von dem fünf Strahlen von ausgezeichnetem Glanze ausgehen: der erste, ist das Licht, so den Wesen leuchtet; der zweite, ist der gelinde Hauch, so ihnen wehet; der dritte, ist die liebliche Stimme, durch welche sie ihre Fröhlichkeit äußern; der vierte, ist das Wort, so sie emporhebt und zum Bekenntniß ihres Glaubens unterweiset; der fünfte, ist das Urbild aller Gestalten, unter denen sie sich entwickeln, gleich den Früchten, die an der Sonne reif werden". [2]) Man kann nicht umhin, in diesen Zeilen, welche wir blos übersetzt haben, die verschiedenen Stufen der Existenz zu erkennen, die bei den Kabbalisten mit **Gedanken, Hauch** oder **Geist, Stimme** und **Wort** bezeichnet werden. Hier folgen, als Ausdruck desselben Gedankens, noch andere Bilder, mit denen wir eben so sehr vertraut sind: bevor es Geschöpfe gab, war das in sich verschlossene, ewige und unbegreifliche, licht- und formlose Leben (ferho). Aus demselben entstand die lichtvolle Atmosphäre (ajar sivo, אויר זיוא), die man auch das **Wort**, das **Gewand** (ממללא, לבושא), nennt, oder der symbolische Fluß, der die Weisheit vorstellt. Aus

[1]) Creaturae omnes tui nominis nesciae. Dicunt reges lucis, se invicem interrogantes: nomenne sit magnae luci? iidemque respondent: nomine caret. Quia autem nomine caret, nec fuerit qui illius nomen invocet, noscendaeque illius naturae insistat, beati pacifici qui te agnoverunt corde puro, mentionem tui fecerunt mente justâ, fidem tibi integro affectu habuerunt. Cod. Naz., Th. I., S. 11.

[2]) Omnes genii, reges et creaturae, precationi et hymno insistentes, celebrant regem summum lucis, a quo exeunt quinque radii magnifici et insignes: primus, lux quae illis orta: secundus, flatus suavis qui eis adspirat; tertius, dulcedo vocis quâ excellant: quartus, verbum oris quod erigit et ad confessionem pietatis instituit; quintus, species formae cujusque, quâ adolescunt, sicut sole fructus. Ib. supr., S. 9.

diesem Flusse strömen die lebendigen Wasser oder das große Wasser, womit die Nazaräer, gleich den Kabbalisten, die dritte Manifestation Gottes, den Verstand oder den Geist, bezeichnen, die wieder ein zweites Leben producirt, das aber dem ersteren sehr nachsteht [1]). Dieses zweite Leben, das „Juschamin" (שמן יו oder מין, der Ort der Gestalten, der Ideen), heißt, und in dem zuerst der Gedanke der Schöpfung, deren erhabenstes und reinstes Ideal es ist, aufgestiegen — dieses zweite Leben hat ein drittes gezeugt, welches man den „vorzüglichen Vater (abatur, אב יתר), den „geheimnißvollen Greis" und den „Alten der Welt" (senem sui obtegentem et grandaevum mundi) nennt. [2]) Als der vorzügliche Vater den Abgrund, die Finsterniß oder das schwarze Wasser betrachtet, ließ er sein Bild darin zurück, das, unter dem Namen „Fetahil", der Demiurg oder der Werkmeister der Welt wurde. [3]) Dann beginnt eine endlose Reihe von Aeonen, eine höllische und himmlische Hierarchie, die aber für uns kein Interesse hat. Wir brauchen blos zu wissen, daß jene drei Leben, jene drei Abstufungen im Pleroma, einen gleichen Rang mit den drei kabbalistischen Gesichtern einnehmen, deren Name sogar (farsufo, פרצופא) im Munde dieser Sektirer zu finden ist; [4]) und wir dürfen in diese Deutung um so weniger Mistrauen setzen, als wir bei ihnen auch die zehn Sefirot, in drei höchste und sieben niedrigere Attribute eingetheilt antreffen, wie im Sohar. [5]) Was die Entstehungsweise des Demiurg und die immer unvollkommener werdende

---

[1]) Antequam creaturae omnes existere, Ferho dominus existit per quem Jordanus existit. Jordanus dominus vicissime exstitit aqua viva, quae aqua maxima et laeta. Ex aquâ verò vivâ, nos vita exstitimus. Ib., Th. 1, S. 145.

[2]) Das., Th. 2, S. 211.

[3]) Surrexit Abatur et, portâ apertâ, in aquam nigram prospexit. Fictus autem extemplo filius, suî imago, in aquâ istâ nigrâ, et Fetahil conformatus fuit. Ib., Th. 1., S. 308.

[4]) Das., Th. 3., S. 126, Onomastikon.

[5]) Ad portam domûs vitae thronus domino splendoris aptè positus. Et ibidem tria habitacula. Parique modo septem vitae procreatae fuerunt, quae a Jukabar Zivae (כבר זיו, der mächtige Glanz) eaeque clarae suâ specie et splendore supernè veniente lucentes. Ib., Th. 3, S. 61.

Zeugung der untergeordneten Genien anlangt, so sind sie der mythologische Ausdruck des Principes — das übrigens im Codex Nazareus sehr klar ausgesprochen wird — daß die Finsterniß und das Böse blos ein allmäliges Abnehmen des göttlichen Lichtes sind (caligo ubi exstiterat etiam exstitisse decrementum et detrimentum)[1]. Daher wird dem Fürsten der Finsterniß der Name Körper oder Materie (Gew, גיו und Guf גוף) ertheilt;[2]) und unterscheidet sich dieser Name nicht von demjenigen, den dasselbe Princip im kabbalistischen Systeme führt (קליפות, die Schaalen, die Materie). Die Nazaräer nehmen auch zwei Adam's an: einen himmlischen und unsichtbaren, und einen irdischen, welcher der Vater der Menschheit ist. Der Letztere ist, seinem Körper nach, das Werk der untergeordneten Genien, der Gestirn-Geister: seine Seele aber ist ein Ausfluß des göttlichen Lebens.[3]) Diese Seele, welche zu ihrem Vater, in die himmlischen Regionen zurückkehren sollte, wurde, weil von den bösen Mächten verführt, in dieser Welt zurückbehalten. Die Botschaft nun, welche die Kabbalisten dem Engel Rasiel zutheilen, lassen unsere Häretiker durch den Engel Gabriel verrichten, der übrigens eine sehr große Rolle in ihrem Glauben spielt; er ist es, der, um sie von ihrem Falle zu erheben und ihnen den Rückweg zu dem Schooße ihres Vaters zu öffnen, unsern ersten Eltern das wahre Gesetz, das Wort des Lebens überbrachte, welches auf eine geheimnißvolle Weise durch die Tradition sich fortpflanzte, bis Johannes der Täufer, der wahre Prophet nach den Nazaräern, es an den Ufern des Jordans laut verkündete.[4]) Wir könnten noch andere Traditionen anführen, die man für eine Entlehnung aus den Midraschim und dem Sohar halten würde;[5]) allein wir begnügen uns, dasjenige

[1]) Das., Th. 1, S. 145.

[2]) Das. III, Onomastikon.

[3]) Das., Th. 1, S. 190—200. Das. S. 121 u. 123.

[4]) Th. 2, S. 25—56—117.

[5]) Wir heben unter Andern die Art und Weise hervor, wie die Nazaräer die Bildung des Fötus erklären und welche Rolle sie beiden Theilen der Eltern zutheilen. Th. 2, S. 41 des Codex Nazareus.

bezeichnet zu haben, das auf die Aufmerksamkeit des Philosophen den gerechtesten Anspruch machen kann.

Wenn wir nun dieselben Principien in dem egyptischen Gnosticismus, in den Lehren des Basilides und Valentin auffinden könnten, so würde man sie dann mit Unrecht auf die griechische Philosophie, oder auch auf den Neuplatonismus Alexandriens zurückführen. Und in der That, es würde uns keine Mühe kosten, in dem, was uns von den zwei so eben genannten Häresiarchen übrig geblieben, die charakteristischsten Elemente der Kabbala nachzuweisen, wie die Einheit der Substanz,[1]) die Bildung der Dinge, zuerst durch die Concentration, dann durch die allmälige Expansion des göttlichen Lichtes,[2]) die Theorie von den Ehepaaren und den vier Welten,[3]) die zwei Adam's, die drei Seelen[4]), und sogar die symbolische Sprache der Zahlen und der Buchstaben des Alfabets.[5]) Allein wir gewinnen nichts, wenn wir die Gleichheit dieser Systeme beweisen, indem wir das Ziel, das wir uns in dieser letzten Abtheilung unserer Arbeit gesteckt haben, erreicht zu haben glauben. Nachdem wir zuvörderst festgestellt hatten, daß die metaphysischen Ideen, welche der Kabbala als Grundlage dienen, der griechischen Philosophie nicht entlehnt sind; daß sie nicht nur weder in der heidnischen noch in der jüdischen Schule Alexandriens entstanden, sondern vielmehr aus Palästina dorthin verpflanzt wurden, haben wir end-

---

[1]) Continere omnia patrem omnium et extra pleroma esse nihil, et id quod extrà et id quod intrà secundùm agnitionem et ignorantiam. Iren. II., 4.

[2]) An der Spitze der Dinge steht der Bythos oder der Unaussprechliche, aus dem paarweise die Aeonen hervorgehen, welche das Pleroma ausmachen. Alle diese Emanationen aber würden sich im Unendlichen verlieren, wenn nicht eine Grenze, ein Gefäß (ὅρος) wäre, das ihnen Festigkeit und Bestand gewährt. Iren. ib. supr. — Neander, Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme, Artikel Valentin.

[3]) Die Materie ist die niedrigste Welt. Unmittelbar über ihr sind der Demiurg und die menschlichen Seelen (Olam Jezira). Eine Stufe höher findet man die geistigen Wesen, πνευματικοὶ (Olam Beria), und endlich das Pleroma (Azilut.) Ib. supr.

[4]) Sieh' Neander, a. a. O., S. 219.

[5]) Neander, S. 176, die Lehre des Marcus.

lich dargethan, daß selbst Palästina oder wenigstens das eigentliche Judäa, nicht die Wiege derselben ist; denn trotz des undurchdringlichen Geheimnisses, das sie bei den Lehrern der Synagoge einschloß, finden wir sie, in einer zwar minder abstracten und minder reinen Form, in der ungläubigen Hauptstadt der Samaritaner und bei den syrischen Häretikern. Daß sie hier, dem Volke als Grundlage der Religion mitgetheilt, den Character mythologischer Personificationen annehmen,[1]) während sie dort, blos den auserwählten Geistern bekannt, vielmehr ein umfangreiches und tiefsinniges metaphysisches System ausmachen, kann durchaus nicht geltend gemacht werden; der eigentliche Kern dieser Ideen bleibt immer derselbe, die Verwandschaft derselben, sowohl in Beziehung der Formeln, in die sie gekleidet sind, als der mehr oder minder bizarren Traditionen, welche sie begleiten, wird nicht im mindesten aufgehoben. Es bleibt uns daher noch zu untersuchen übrig, von welchem Theile, von welcher Religion des Orients sie haben ausgehen können, um unmittelbar in das Judenthum, und von da in die verschiedenen früher genannten Systeme einzudringen. Diesen letzten Schritt haben wir noch zu thun, und unsere Arbeit ist — beendigt.

Fünftes Capitel.

Zusammenhang der Kabbala mit der Religion der Chaldäer und Perser.

Wenn es innerhalb der Grenzen, in denen unsere Untersuchungen sich jetzt bewegen müssen, ein Volk gäbe, das, sowohl durch Bildung als politische Macht ausgezeichnet, einen unmittelbaren und anhaltenden Einfluß auf die Hebräer geübt hätte, so könnte man ohne allen Zweifel in dessen Mitte die Lösung des aufgeworfenen Problems finden. Nun denn! diese Bedingungen finden wir, selbst in einem höhern Grade als die Kritik es

[1]) Bereits Plotin hatte, mit seinem gewöhnlichen Tiefsinne, bemerkt, daß der Gnosticismus überhaupt die intelligibeln Gegenstände mit der sinnlichen und materiellen Natur vergleicht: Naturam intelligibilem in similitudinem deducunt sensibilis deteriorisque naturae. Enneade I, 9. B., 6. C.

fordert, bei den Chaldäern und Persern — durch die Waffen des Cyrus und die Religion des Zoroaster in Eine Nation vereinigt — Genüge geleistet. Könnte in der That in dem Leben eines Volkes Etwas geeigneter sein, dessen moralische Constitution zu ändern, dessen Ideen und Sitten umzugestalten, als jenes merkwürdige Ereigniß des Exils, die „babylonische Gefangenschaft" genannt? Sollte denn der siebenzigjährige Aufenthalt der Israeliten, der Priester und Laien, der Lehrer und Volksleute in dem Lande ihrer Sieger, sollte denn nicht dieser Aufenthalt auf beide Seiten einen Einfluß geäußert haben? Wir haben bereits eine Stelle aus dem Talmud angeführt, worin die Väter der Synagoge förmlich anerkennen, daß ihre Vorfahren aus dem Lande des Exils die Namen der Engel, die Namen der Monate und selbst der Buchstaben des Alfabets herübergebracht haben. Nun ist es unmöglich anzunehmen, daß nicht gewisse astronomische Kenntnisse*) — die, welche wir im Sefer Jezira gefunden haben — die Namen der Monate begleitet haben sollen, und daß die Namen der Engel von der ganzen himmlischen und höllischen Hierarchie, welche die Magier angenommen, getrennt gewesen seien. Auch wurde bereits längst die Bemerkung gemacht, daß unter den heiligen Schriften die Geschichte des Chaldäers Ijob es ist, in der der Satan zum ersten Male erscheint.†) Diese reichhaltige und gelehrte Mythologie, welche der Talmud aufgenommen, in den Midraschim verbreitet ist, bildet auch den poetischen Theil und, wenn ich mich dieses

---

) Ich hätte auch sagen sollen: astrologische; denn seit jener Epoche spielt der Einfluß der Gestirne eine sehr große Rolle in den religiösen Ideen des jüd. Volkes. Der Talmud nimmt glückliche und unglückliche Tage an; und jetzt noch wünschen die Israeliten, wenn sie, bei einem wichtigen Ereigniß des Lebens, ihre Theilnahme an den Tag legen wollen, einen glücklichen Einfluß der Gestirne (מזל טוב) einander.)

*) Wenn auch das Factum richtig ist, so kann es doch nichts für das, was der Verf. vor Augen hat, beweisen; denn so wenig der Deutsche bei „Unstern," der Franzose und Italiener bei „désastre" und „disastro" an den astrologischen Ursprung des Wortes denken, eben so wenig hat der Jude bei dem Wunsche מזל טוב einen Einfluß der Gestirne im Sinne. מזל hat im Sprachbewußtsein der Juden eine identische Bedeut. mit Glück. D. Uebers.

†) Vergl. Zunz, G. V. d. J., S. 158. D. Uebers.

Ausdruckes bedienen darf, den äußere Umschlag des Sohar. Allein wir wollen nicht auf diesem längst anerkannten Factum beharren. Die Chaldäer, von denen wir kein umfangreiches und zuverlässiges Schriftwerk besitzen, und die übrigens vor der Rückkehr der Hebräer in das heilige Land, moralisch und materiell von den Persern besiegt worden, bei Seite lassend, werden wir jetzt, nicht nur die allgemeinsten Principien, sondern alle Elemente der Kabbala im Zend-Avesta und den religiösen Commentarien, die von dem Letztern abhängen, nachweisen. Gelegentlich machen wir die Bemerkung, daß dieses große und bewunderungswürdige Monument, das bereits seit mehr als einem Jahrhundert unter uns bekannt ist, zu einer Zeit, da man so begierig allen Quellen nachspürt, noch nicht der historischen Philosophie — der wahren Wissenschaft des menschlichen Geistes — alle jene Dienste geleistet hat, die sie sich mit Recht davon verspricht. Wir maßen uns keineswegs an, diese Lücke auszufüllen; doch hoffen wir, den Uebergang der Ideen zwischen Persien und Judäa darzulegen, wie wir dies bereits zum Theil in Betreff des Verkehrs zwischen Judäa und Alexandrien gethan haben.

Vor Allem müssen wir vorausschicken, daß sowohl jüdische als christliche Chronologen [1]) darin übereinstimmen, daß die erste Befreiung der Israeliten, die seit Nebukadnezar in Chaldäa als Gefangene waren, [2]) während der ersten Jahre der Herrschaft des Cyrus über Babylon, zwischen 530 bis 536 vor der christlichen Aera, stattgefunden. In dieser so kurzen Periode bewegen sich ihre verschiedenen Meinungen. Wenn wir der Berechnung von Anquetil Düperron [3]) Glauben schenken, hatte Zoroaster

[1]) Scaliger, Emendatio tempor., S. 578. — Alph. Desvignoles, Chronologie, 2. Th., S. 582. — Bossuet, Allgem. Geschichte, 2. Th. — Seder Olam Rabba, 29. C., S. 86. — David Gans, 1. Buch, Jahr 3392, 2. B., 3390. Zunz, Zeittafel in der Bibelübersetz., die unter dessen Redaction erschienen. — Um sich von der Uebereinstimmung der jüd. und christl. Chronologen zu überzeugen, genügt blos die Bemerkung, daß die Erstern die Ankunft Christi auf die conventionelle Zahl 3760 seit der Schöpfung angesetzt haben.

[2]) Esra, 1, 1.

[3]) Zend-Avesta, 2. Th., Zoroaster's Leben. (Nach Kleuker's deutscher Ausg., 3. Th.)

bereits 549, d. h. wenigstens vierzehn Jahre vor der Rückkehr der hebr. Gefangenen in ihr Vaterland, seine Religions-Mission angefangen. Er war dazumal vierzig Jahre alt; der schönste Abschnitt seines Lebens hatte begonnen, und es dauerte bis 539. Während dieser zehn Jahre machte Zoroaster den ganzen Hof und das ganze Reich des Königs Gustasp, den man für Hystaspis, Vater des Darius, hält, zu Anhängern seines Gesetzes. Während dieser zehn Jahre erschreckte der Ruf des neuen Propheten sogar die Brahminen Indiens, und als Einer von ihnen beim König Gustasp anlangte, um den, welchen er für einen Betrüger erklärt, zu beschämen, muß er und Alles, was ihn umgiebt, der unwiderstehlichen Macht seines Gegners weichen. Von 539 an bis 524 endlich lehrt Zoroaster öffentlich seine Religion in der Hauptstadt des babylonischen Reiches, das er ganz bekehrt, indem er, vorsichtig, seine eigenen Lehren an die bestehenden Traditionen angeknüpft.[1]) Kann nun billigerweise angenommen werden, daß die Israeliten, die Zeugen einer solchen Umwälzung, die gerade in dem Zeitpuncte, da sie in das Land ihrer Väter zurückkehrten, die lebhafteste Theilnahme erregt hatte, und daher auf deren Geist den tiefsten Eindruck machen mußte, daß sie, sage ich, keine Spur davon, wenigstens in ihren geheimsten Ansichten und Gedanken, mit sich genommen haben? Mußte nicht die große Frage vom Ursprunge des Bösen, welche das Judenthum bis dahin unberührt gelassen, und die, so zu sagen, den Mittel- und Ausgangspunct der Religion der Perser ausmacht, auf die Phantasie dieser Leute des Orients, die Alles durch eine göttliche Vermittelung zu erklären, und in ähnlichen Problemen bis zum Urgrund der Dinge hinaufzusteigen gewöhnt waren, mit aller Kraft einwirken? Man wende uns nicht ein, daß, von der Wucht ihres Unglückes erdrückt, ihnen alles das, was um sie her auf dem Boden ihrer Gefangenschaft sich ereignete, fremd geblieben sei; die Schrift selbst schildert sie uns mit einem gewissen Wohlgefallen, indem sie in allen Wissenschaften, und mithin in allen Ideen ihrer Sieger unterrichtet, und dann mit den Letzteren zu den höchsten Reichswürden zugelassen wur-

---

[1]) Zend-Avesta, 2. Th., Zoroaster's Leben, S. 67. (Nach Kleuker's deutscher Ausg., 3. Th. S. 35 ff.)

den. So ist gerade der Character von Daniël, Serubabel und Nechemja,[1]) von denen die beiden Letzteren eine so thätige Rolle bei der Befreiung ihrer Brüder spielen. Damit ist aber noch nicht genug: außer den zweiundvierzig Tausend Personen, welche, Serubabel an der Spitze, nach Jerusalem zurückkehrten, hatte unter Artaxerxes Longimanus, ungefähr siebenundsiebenzig Jahre nach der ersten, eine zweite Auswanderung, unter der Anführung Esra's, stattgefunden. Während dieses Zwischenraumes hatte die religiöse Reform Zoroaster's Zeit, um sich in allen Theilen des babylonischen Reiches zu verbreiten und in den Geistern tiefe Wurzeln zu schlagen. Endlich blieben die Juden, seit ihrer Rückkehr in ihr Vaterland bis zur Eroberung Alexander's des Großen, immer die Unterthanen der persischen Könige; und selbst nach jenem Ereignisse bis zu ihrer gänzlichen Zerstreuung scheint es, daß sie die Ufer des Euphrat, die sie mit ihren Thränen befeuchteten, da ihre Blicke und Gedanken nach Jerusalem gerichtet waren, als ihr zweites Vaterland betrachteten. Unter der zugleich bürgerlichen und religiösen Autorität der „Häupter der Gefangenschaft" (ריש גלותא) erhebt sich die Synagoge Babylon's, die mit der palästinensischen an der definitiven Ausbildung des rabbinischen Judenthums arbeitet.[2]) An allen Puncten des Landes, das ihnen eine Zufluchtsstätte gewährt, zu Sura, Pumbedita, Nehardea, gründen sie religiöse Schulen, die in gleicher Blüthe mit denen der Metropole standen. Von den Lehrern, die aus ihrer Mitte hervorgegangen, erwähnen wir Hillel den Babylonier, der vierzig Jahre vor der Ankunft Christi gestorben, nachdem er der Lehrer jenes Jochanan ben Sakkaï gewesen, der eine so große Rolle in den oben angeführten kabbalistischen Erzählungen spielt.*) Dazu kommt noch, daß diese Schulen den babylonischen Talmud, den letzten und vollständigen Ausdruck des Judenthums, in die Welt

---

[1]) Daniël, 1, 1. — Esra, 1, 2; 2, 1. — Josef, Alterthümer, 9. B., 4. und 5. C.

[2]) Jost, allgem. Geschichte der Israeliten, 10, B., 11 und 12. C. — Desselben Geschichte der Israeliten s. d. Z. der Makkabäer, 4. Th., das ganze 14. Buch.

*) Vergl. meinen Excurs. D. Uebers.



setzten. Aus der bloßen Aufzählung dieser Thatsachen kann man schon entnehmen, daß keine Nation so tief auf die Juden eingewirkt, als die Perser; daß keine moralische Macht so mächtig war, sich den Weg zu deren Geiste zu bahnen, als das Religions-System Zoroaster's mit seinem langen Gefolge von Traditionen und Erklärungen. Jeder Zweifel muß aber schwinden, sobald man von diesem rein äußerlichen Zusammenhange zur Vergleichung der Ideen sich wendet, welche, bei beiden Nationen, die erhabensten Resultate und sogar die Grundlagen ihrer beiderseitigen Bildung ausmachen. Um aber den Vorwurf von uns fern zu halten, als hätten wir im Voraus auf vereinzelte und rein zufällige Aehnlichkeiten den Ursprung, den wir der Kabbala geben, gegründet, wollen wir, bevor wir alle Elemente dieses Systems im Zend-Avesta nachweisen, mit wenig Worten und durch einige Beispiele, den Einfluß der persischen Religion auf das Judenthum überhaupt bezeichnen. Weit entfernt, diesen Theil unserer Untersuchungen für eine Abschweifung zu halten, wird er vielmehr zur Bekräftigung unserer Behauptung nicht wenig beitragen, und ich setze sogleich hinzu, daß meine Absicht keineswegs ist, von den Fundamentallehren des Alten Testaments zu reden: denn, da Zoroaster selbst sich immerwährend auf Traditionen, die älter als er sind, beruft, so ist es nicht nöthig, ja ist es nicht einmal erlaubt, vom Standpunct der unparteiischen Kritik aus, als entlehnte Theile seiner Lehre anzusehen: die sechs Schöpfungstage, die man so leicht in den sechs Gâhanbars[1]) wieder finden kann, das irdische Paradies, und die List des Dämons, der, in Gestalt einer Schlange, die Seele

[1]) Das Wort Gâhanbars bezeichnet zugleich die sechs Schöpfungsepochen und die sechs Feste, die eingesetzt wurden, um jene den Gläubigen in's Gedächtniß zurückzurufen (Burnouf, Commentaire sur le Jaçna, S. 309.) In der ersten Epoche hat Ormuzd den Himmel geschaffen; in der zweiten, hat er das Wasser hervorgebracht; in der dritten, die Erde; in der vierten, das Pflanzenreich; in der fünften die Thiere; in der sechsten endlich entstand der Mensch, (Anquetil Duperron, Zend-Avesta, 1. Th., 2. Abth., S. 84; Kleuker, 2. Th., No. XXVIII.) Dieses Schöpfungssystem wurde schon vor Zoroaster von einem medischen oder chaldäischen Propheten, genannt Djemschid, gelehrt (Anquetil Duperron, Zoroaster's Leben, S. 67; Kleuker, 3. Th., S. 59).

unserer ersten Eltern zur Empörung reizte,[1]) die schreckliche Züchtigung und die zunehmende Entwürdigung dieser Letzteren, die, nachdem sie gleich Engeln gelebt hatten, genöthigt waren, sich mit Thierfellen zu bekleiden, aus den Eingeweiden der Erde Metalle hervorzuziehen, und alle Künste zu erfinden, welche zu unserm Dasein nöthig sind;[2]) endlich das jüngste Gericht mit den Schrecken, die es begleiten, mit der geistigen und leiblichen Auferstehung der Todten.[3]) Findet man nun auch alle diese

---

[1]) Ormuzd selbst macht seinem Diener Zoroaster bekannt, daß er, Ormuzd, einen Ort der Wonne und des Ueberflusses, Eriëne Veedjó genannt, geschaffen hatte. Dieser Ort, schöner als die ganze Welt, glich dem Behescht (dem himmlischen Paradiese.) Darauf ließ Ahriman in dem Flusse, der diesen Ort tränkte, die große Schlange, die Mutter des Winters, entstehen (Zend-Avesta Vendidad, 2. Th., S. 264; Kleuker, das. S. 299.) An einer andern Stelle steigt Ahriman selbst vom Himmel auf die Erde, in Gestalt einer Schlange. Er verführt den ersten Menschen Meschia und das erste Weib Meschiane. Er überschlich ihre Gedanken, verbildete ihre Seele und sprach: Ahriman ist's, der das Wasser, die Erde, die Bäume, die Thiere geschaffen hat. So täuschte sie Ahriman gleich Anfangs, und bis zu Ende strebte dieser Grausame nur, sie zu verführen" (Zend-Avesta, 3. Th., S. 351 u. 378; Kleuker. das., S. 84—85).

[2]) „Dew, dessen Rede ganz Lüge ist (Ahriman), zeigte sich, durch jenen Betrug noch beherzter, ihnen (dem ersten Menschenpaare) zum zweiten Male, und gab ihnen Früchte, die sie aßen; und so blieb ihnen nur Eine von den Glückseligkeiten zurück, die sie bis jetzt genossen hatten." (Ib. supr.) Darauf haben unsere ersten Eltern, zum dritten Mal verführt, Milch getrunken. Beim vierten Male, gingen sie auf die Jagd, aßen das Fleisch der Thiere, welche sie getödtet hatten, und machten sich Kleider von deren Fell; gleichwie der Herr Adam und Eva Leibröcke von Fell macht. Dann finden sie das Eisen, bereiten sich eine Axt daraus, mit der sie Bäume umhauen, um ein Zelt zu verfertigen; endlich pflegen sie fleischlichen Umgang, und ihre Kinder werden die Erben ihres Elends. (Ib. supr.)

[3]) Am Tage der Auferstehung wird die Seele zuerst erscheinen; sie wird ihren Leib kennen; alle Menschen werden einander erkennen. Sie werden in zwei Klassen, in Gerechte und Darwands (Böse) getheilt werden. Die Gerechten werden in Gorotman (das Paradies) kommen; die Darwands werden wieder in den Duzakh (die Hölle) gestürzt werden. Drei Tage werden die Ersteren die Freuden des Paradieses durch Leib und Seele genießen; die Letzteren werden auf gleiche Weise Höllenstrafen erleiden. „Alle Menschen werden sich zu Einem Werke vereinigen. Zu jener

Glaubenslehren im Bun-Dehesch[1]) und im Zend-Avesta, in einer so deutlichen Form wie in der Genesis; so wiederholen wir doch noch ein Mal, daß wir vollkommen überzeugt sind, daß die Quelle noch weit höher im Alterthum liegt. Ein Gleiches können wir aber nicht vom rabbinischen Judenthume behaupten, das viel jünger als die Religion Zoroaster's ist: da liegen die Spuren des Parsismus, wie wir dessen bald gewiß sein werden, klar am Tage, und wir werden sogleich einsehen, welches Licht dadurch auf den Ursprung der Kabbala fällt, wenn wir uns erinnern, daß die ältesten Lehrer dieser geheimnißvollen Wissenschaft zugleich zu den Mischna-Lehrern und den hochgeachtetsten Vätern der Synagoge gezählt werden.

Wenn neben den weisesten Sprüchen über die Anwendung des Lebens, neben den trostreichsten Gedanken über die Barmherzigkeit und göttliche Gerechtigkeit, im Judenthum häufige Spuren des dumpfsten Aberglaubens sich finden, so muß man den Grund hiervon vorzüglich in dem Schrecken suchen, den es durch seine Dämonologie einflößt. Die Macht, welche es den bösen Geistern (רוחות, שדים) einräumt, ist so groß, daß der Mensch zu jeder Zeit seines Lebens sich von unsichtbaren Feinden umringt glauben kann, die sowohl seinen Leib wie seine Seele zu verderben streben. Er ist noch nicht geboren, und sie erwarten ihn schon an der Wiege, um ihn Gott und der zärtlichen Mutter streitig zu machen; kaum hat er das Licht der Welt erblickt, und mit tausend Gefahren bestürmen sie sein Haupt, mit tausend widrigen Gesichtern seine Gedanken. Wehe ihm endlich, wenn er nicht immer Widerstand leistet! denn, bevor noch das Leben gänzlich aus dem Körper gezogen ist, werden sie kommen, um sich ihrer Beute zu bemächtigen.[2]) Nun

---

Zeit wird Ormuzd alle Schöpfungen vollendet haben und nichts mehr hinzuthun. Die Neuaufgelebten werden einer gleichen Ruhe theilhaftig werden." Dies könnte man die siebente Schöpfungsepoche, oder den Sabbat der Parsen nennen (Zend-Avesta, 2. Th., S. 414; Kleuker, 3. Th., S. 112—114).

[1]) Nach dem Zend-Avesta, ist Bun-Dehesch das älteste Religionswerk der Parsen (Zend-Avesta, 3. Th., S. 337; Kleuker, das. Vorrede zum Bun-Dehesch).

[2]) Was alle diese Traditionen anlangt, so verweisen wir auf zwei sehr populäre Sammlungen: die eine, hebräisch geschrieben, heißt מנורת המאור.

denn! in allen Ideen dieser Art herrscht eine vollkommene Gleichheit zwischen der jüdischen Tradition und dem Zend-Avesta. Zuvörderst, sind, dem letztern Schriftwerke zufolge, die Dämonen oder Dews, jene Kinder Ahriman's und der Finsterniß, eben so zahlreich wie die Geschöpfe Ormuzd's; es giebt deren mehr denn tausend Arten, sie nehmen die verschiedensten Gestalten an, durchstreifen die Erde nach allen Richtungen, um Krankheit und Schwäche unter den Menschen zu verbreiten.[1]) „Wo ist," fragt Zoroaster den Ormuzd, „die Wohnung der männlichen, wo die Wohnung der weiblichen Dews? Wo treiben sich die Dews von funfzig, hundert, tausend, zehntausend, endlich von allen Seiten herum?[2]) . . . Vernichtet die Dews, welche die Menschen schwächen und die, welche die Krankheiten verursachen, die dem Menschen das Herz rauben, wie der Wind die Wolken dahinträgt".[3]) Hier folge nun, wie der Talmud sich über diesen Gegenstand ausdrückt: „Abba Benjamin sagte: Kein Geschöpf könnte vor den bösen Geistern (מזיקין) bestehen, würde das Auge sie sehen können. Abbaj *) fügt hinzu: Sie sind zahlreicher denn wir, und umgeben uns wie ein Acker von einem Graben eingeschlossen ist. Jeder von uns, sagt Rab Huna, hat deren Tausend zur linken, und zehn Tausend zur rechten Seite. Wenn wir in einer Volksversammlung zu sabbatlichen Vorträgen (כלה) gedrängt werden, so sind sie die Ursache davon; wenn unsere Kniee wanken, so rührt dies von ihnen her; wenn wir uns fühlen, als wären unsere Beine zerbrochen, so sind sie es wieder, denen die Schuld beigemessen werden muß."[4]) „Die Dews," sagt der Zend-Avesta, „begatten sich unter einan-

---

„die leuchtende Lampe"; die andere, im jüdisch-deutschen Jargon, wendet sich ausschließlich an die Frauen, unter dem hochtrabenden Titel: צאינה וראינה „Gehet hinaus und sehet".

[1]) Zend-Avesta, 2. Th., S. 235; 3. Th., S. 158. (Kleuker, II., Nr. XCIII; II, S. 192.)

[2]) Vendidad Sade, im 2. Th. des Z.-A., S. 325. (Kleuker, 2. Th., S. 337.)

[3]) Zend-Av., II., S. 113. (Kleuker, II, Nr. CXII.)

*) Dieser Gelehrte wurde überhaupt von vielen persischen Ansichten beherrscht. Vergl. z. B. Synhendrin, Bl. 97. D. Uebers.

[4]) Berachot, Bl. 6a. Es wird sogar dort behauptet, daß die Klei-

der und reproduciren sich wie die Menschen. [1]) Sie vervielfältigen sich aber auch durch unsere eigenen Verunreinigungen, durch den schändlichen Act der Sodomiterei und die unwillkürlichen Befleckungen, welche ein wollüstiger Traum während der Nacht hervorruft. [2]) Dem Talmud zufolge, sind die Dämonen in drei Dingen den Engeln, und in dreien den Menschen gleich: wie die Engel schauen sie in die Zukunft, sind mit Flügeln versehen und fliegen, in einem Augenblicke, von einem Ende der Erde bis zum andern; sie essen, trinken, vermehren sich und sterben nach Art der Menschen [3]). Ferner sind alle aus den wollüstigen Träumen entstanden, welche unsern ersten Vater, während der in Einsamkeit verlebten Jahre, beunruhigten, [4]) und heute noch bringt, bei seinen Nachkommen, dieselbe Ursache, dieselben Folgen hervor. [5]) Daher es bei den Juden wie bei den Parsen gewisse Gebetformeln giebt, durch deren Kraft diesem Unglück vorgebeugt werden soll. [6]) Endlich sind es dieselben Gespenster, dieselben Schrecken, welche sowohl Diese als Jene, in ihren letzten Augenblicken, umgeben. Kaum ist der Mensch todt, sagen die Zend-Bücher, so wird er von den Dämonen umlagert und

---

der der Gelehrten nur durch das Andrängen derselben (der Dämonen) abgenutzt werden,*) הני מאני דרבנן דבלו מחופיה דידהו.

*) דידהו ist pron. possess., talmudisch für דידהון. Der Verf., welcher „par le frottement de leurs mains“ übersetzt, fand in דידהו das nomen יד „Hand.“ D. Uebers.

[1]) Zend-Av. 2 Th., S. 336. (Kleuker, das., S. 342.)

[2]) Ein Dew, Eschem genannt, sagt selbst, daß er, in diesem Falle, gleich einer Frau, die Umgang mit Jemand pflegt, empfängt. Zend-Avesta, 2. Th., S. 408, Vendidad Sade.

[3]) Diese Stelle ist von Buxtorf in seinem Lexicon Thalmudicum, S. 2339 in's Lateinische übersetzt worden.

[4]) Ib. supr. **)

**) Vergl. auch Tractat Erubin, Bl. 18. כל אותן שנים שהיה אדם הראשון בנדוי הוליד רוחין ושדין ולילין.

[5]) S. im קיצור שני לוחות הברית, S. 108 a nach der Amsterd. Ausg., einen sehr merkwürdigen Auszug aus R. Menachem dem Babylonier.

[6]) Zend-Av., 2. Th., S. 408. (Kleuker, 3. Th., S. 236.) — Kizzur, nach d. a. A., S. 92b, 45a.

befragt.[1]) Der Darudj (Dämon) Nesosch kommt in Fliegengestalt, setzt sich auf den Todten und schlägt ihn schonungslos;[2]) dann wird die vom Körper getrennte Seele, wenn sie an die Brücke Aschinevad, welche unsere Welt von der unsichtbaren Welt scheidet, anlangt, von zwei Engeln gerichtet, von denen einer Mithra, mit colossalen Gliedmaßen, mit tausend Augen und die Hand mit einer Keule bewaffnet, ist.[3]) Die Rabbinen, denselben Gedankeninhalt beibehaltend, malten ihn noch schrecklicher aus: „Wenn der Mensch,“ sagen sie, „im Augenblicke des Scheidens von dieser Welt, die Augen öffnet, erblickt er in seinem Hause einen außerordentlichen Lichtglanz und vor sich den Engel des Herrn, der von Licht umflossen, dessen Körper mit Augen besäet, in dessen Hand ein flammendes Schwerdt ist; bei diesem Anblicke bemächtigt sich des Sterbenden ein Schauer, der zugleich in den Geist und Körper dringt. Die Seele fliehet allmälig in seine Glieder, gleich einem Menschen, der seinen Ort ändern möchte. Da er aber sieht, daß es unmöglich sei zu entkommen, sieht er dem vor ihm Stehenden in's Gesicht und fällt ganz dessen Macht anheim. Ist es ein Gerechter, so erscheint ihm die Schechina und sogleich entfleucht die Seele aus dem Körper.“[4]) Dieser ersten Probe folgt eine andere, die man das Schlagen oder die Probe des Grabes (חיבוט הקבר) nennt.[5]) „Sobald der Todte im Grabe liegt, vereinigt sich

---

[1]) Zend-Av., 2. Th., S. 164. (Kleuker, das., S. 230.)

[2]) Zend-Av., 2. Th., S. 316. (Kleuker, das., S. 332 u. 340—341.)

[3]) Zend-Av., 2. Th., S. 114, 131. — Das. 3. Th., S. 205, 206, 211—22. (Kleuker, II. Nr. XLV., XXVII. III. — Das. II. S. 220.)

[4]) Sohar, 3. Th., Abschn. נשא, S. 126b, Amst. Ausg. Indem wir die Grundzeichnung dieses Gemäldes aus dem Sohar genommen, haben wir einige Ausschmückungen aus den Rizzur, S. 20 u. 21. hinzugefügt.

[5]) Den Kabbalisten zufolge, sind diese Proben sieben an der Zahl: 1. Die Trennung der Seele und des Körpers; 2. Die Recapitulation unserer Handlungen während des Lebens: 3. Der Zeitpunct der Beerdigung; 4. Die Probe oder das Gericht des Grabes; 5. Der Zeitpunct, da der Todte, vom Lebensgeist (נפש) noch durchweht, das Beißen der Würmer fühlt; 6. Die Höllenstrafen; 7. Die Metempsychose. Sohar, ib. supr.

die Seele von Neuem mit ihm und, die Augen öffnend, sieht er zwei*) vor sich, die um über ihn Gericht zu halten gekommen. Jeder von ihnen hält zwei Feuer-Ruthen (nach Andern, eiserne Ketten) in der Hand, und die Seele und der Körper werden auf Ein Mal, wegen des Bösen, das sie zusammen verübt, gerichtet. Wehe dem Menschen, der schuldig befunden, denn Niemand wird ihn vertheidigen. Auf den ersten Schlag, der ihn trifft, werden alle seine Glieder verrenkt; auf den zweiten, werden alle seine Knochen zerbrochen. Sogleich aber wird der Körper wieder zusammengesetzt, und die Strafe beginnt von vorne."[1]) Wir müssen auf diese Traditionen einen um desto größern Werth legen, als sie fast wörtlich dem Sohar entlehnt sind, aus welchem sie später in die blos rabbinischen Schriften und Sammlungen für das Volk übergegangen. Zu diesen Glaubenslehren kommen noch eine Menge religiöser Gebräuche und Uebungen, die sowohl vom Talmud als Zend-Avesta vorgeschrieben werden. So kann der Parse, nachdem er des Morgens sein Bett verlassen, nicht vier Schritte gehen, ohne zuvor den heiligen Gürtel — der Kosti heißt — angelegt zu haben;[2]) in dem Wahne, daß er während der Nacht durch die Berührung der Dämonen verunreinigt worden sei, kann er keinen Theil seines Körpers berühren, wenn er nicht zuvor die Hände und das Gesicht drei Mal gewaschen.[3]) Bei dem Beobachter des rabbinischen Gesetzes wird man dieselben Vorschriften, auf ähnlichen Grund gestützt, finden;[4]) mit dem Unterschiede, daß die Stelle des Kosti

*) Dem Sohar-Text zufolge (תלתא בי דינא די ממנן על דינא דקברא ותלת שרביטא דאשא בידייהו), sind es drei Engel.
D. Uebers.

1) Dieselben Stellen des Sohar und des Kizzur.

2) Zend-Avesta, 2. Th., S. 409, Vendidad Sade. (Kleuker, das. S. 100.)

3) Thom. Hyde, de relig. veter. Persarum, S. 463 und 477.

4) Orach Chajim, Vorschriften über Händewaschung (הלכות נטילת ידים.) Dasselbe wollen auch die Kabbalisten. Nach ihnen, zieht die himmlische Seele während des Schlafes von uns hinweg, und es bleibt uns blos der Lebensgeist, der unsern Körper wider die unreinen Geister und die Ausflüsse des Todes zu vertheidigen nicht im Stande ist. Sohar, I. Th., Abschn. וישב. — Sieh auch Tract. Sabbat, C. 8.

ein Kleid von anderer Form vertritt:[1]) der Schüler Zoroaster's und der Anhänger des Talmuds hatten sich auf gleiche Weise verpflichtet, den Mond, wenn er im ersten Viertel ist, durch Gebete und Danksagungen*) zu begrüßen.[2]) Die Vorkehrungen, vermittelst welcher man von einem Todten oder Neugeborenen die Dämonen, welche sich dessen zu bemächtigen streben, entfernt, sind bei Beiden fast gleich.[3]) Der Parse und der Jude haben beide — indem sie, wenn ich mich so ausdrücken kann, selbst mit der Andacht ein profanes Spiel treiben — Gebete und Religionspflichten für jeden Augenblick, jede Handlung, jede Lage des physischen wie für die des moralischen Lebens.[4]) Obwohl dieser

---

[1]) Dieses Kleid, „Vier-Ecken" (ארבע כנפות) genannt, ist ein langes Viereck, mit einer Oeffnung in der Mitte, um den Kopf hineinzubringen, und an den vier Ecken mit wollenen Fäden, die Zizit heißen, versehen.

*) Diese Zusammenstellung des Talmudisten mit dem Anhänger der Zoroaster'schen Lehre ist unrichtig. Der Parse preist den Mond als einen „Amschaspand, der Licht in sich hat;" während der Jude Gott lobet, „der die Monde erneuert." Dem Parsen ist der Mond an und für sich ein Objekt der Anbetung würdig; der Jude hingegen sagt: „Gepriesen sei der dich gebildet, gepriesen der dich gemacht, gepriesen der dich geeignet, gepriesen der dich geschaffen." Allerdings muß der Ursprung des „Segensspruches des Mondes" (ברכת הלבנה) auf den Parsismus zurückgeführt werden; allein nur in sofern, als die Rabbinen den Einfluß des Parsismus auf das Volk berücksichtigen mußten. D. Uebers.

[2]) Zend-Avesta, 3. Th., S. 313. (Kleuker, 2. Th., S. 110.) Dieser Gebrauch hat sich noch bis auf heute, unter dem Namen „Heiligung des Mondes" (קידוש הלבנה) erhalten.

[3]) Sobald eine Frau bei den Parsen entbunden worden, wird in ihrem Zimmer, während dreier Tage und dreier Nächte, eine Lampe oder ein Feuer unterhalten. Zend-Avesta, 3. Th., S. 565. — Th. Hyde, a. a. O., S. 445. Bei den Juden wird derselbe Gebrauch bei dem Tode einer Person beobachtet. Es wird nämlich was man eine „ewige Lampe" (נר תמיד) nennt, unterhalten. Was die Ceremonien betrifft, um den Dämon Lilit von einem Neugeborenen zu entfernen, so sind sie noch complicirter. Doch findet man den Grund und die Beschreibung davon im Buche Rasiel.

[4]) In der Litanei-Sammlung, Jeschts Sades genannt, findet man Gebetformeln, die der Parse hersagen muß, wenn er die Nägel abschneidet, vor und nach der Verrichtung der Nothdurft, vor der Erfüllung der ehelichen Pflicht. Zend-Av., 3. Th., S. 117, 120, 121, 123, 124.

Gegenstand noch vielen Stoff zur weitern Ausführung bietet,*) so ist es doch Zeit, daß wir diese Parallele beendigen. Allein selbst diese seltsamen und excentrischen Thatsachen, welche wir bis jetzt zusammengestellt, verleiht der Folgerung, die wir daraus ziehen, um desto größere Gewißheit; denn wahrlich! bei solchen Glaubenslehren und bei solchen Handlungen kann man sich doch nicht auf die allgemeinen Gesetze des menschlichen Geistes berufen. Wir glauben daher dargethan zu haben, daß die Religion, d. h., die ganze Bildung der alten Perser zahlreiche Spuren in allen Theilen des Judenthums zurückgelassen: in dessen himmlischer Mythologie die von den Engeln repräsentirt wird; in dessen höllischer Mythologie und endlich in den Uebungen des äußern Cultus. Können wir nun annehmen, daß dessen Philosophie, d. h. die Kabbala, allein von diesem Einflusse frei geblieben? Kann diese Meinung gebilligt werden, wenn wir wissen, daß die kabbalistische Tradition sich in derselben Weise, in derselben Zeit entwickelt, und auf dieselben Namen sich stützt, wie das mündliche Gesetz oder die talmudische Tradition? Wir sind aber weit entfernt davon, uns, bei einem so wichtigen Gegenstande, mit einer bloßen — wenn auch begründeten — Conjectur zu begnügen. Wir wollen alle Grundelemente der Kabbala der Reihe nach durchnehmen und aufzeigen, wie sie mit den metaphysischen Principien der Zoroaster'schen Religion vollkommen gleich sind. Diese Methode, wenn auch nicht die wissenschaftlichste, muß doch wenigstens als die unparteiischste erscheinen.

1. Die Rolle, welche das En-Sof, der namen- und formlose Unendliche, in der Kabbala spielt, wird von der Theologie der Magier der ewigen Zeit (Zervane-Akerene), und nach Andern, dem unbegrenzten Raume beigelegt.[1]) Nun wollen wir sogleich die Bemerkung hervorheben, daß der Name „Raum"

(Kleuker, 3. Th., S. 236.) Aehnliche Gebete sind den Juden für dieselben Fälle befohlen. S. Josef Karo, Orach Chajim, S. 2., הנהגת בית הכסא, und Kizzur, S. 32, עניני דירוג.

*) Vergl. den Excurs. D. Uebers.

[1]) Anquetil Duperron, in den „Mémoires de l'Académie des Inscriptions," Th. XXXVII, S. 584.

oder „Ort" κατ' ἐξοχήν (מקום, Makôm) bei den Hebräern zum Namen der Gottheit geworden ist. Ferner ist dieses erste Princip, dieser einzige und höchste Quell alles Seins, blos ein abstracter Gott, der nicht direct auf die Wesen einwirkt, in keinem thätigen Verhältniß zur Welt steht, und daher ohne Gestalt, die wir fassen könnten: denn sowohl das Gute als das Böse, sowohl das Licht als die Finsterniß, befinden sich in seinem Schooße noch chaotisch unter einander.[1]) Der Secte der Zervaniten zufolge, deren Ansicht ein persischer Geschichtschreiber uns aufbewahrt hat, wäre das so eben genannte Princip, wäre Zervân selbst, wie die „Krone" bei den Kabbalisten, blos die erste Ausströmung des unendlichen Lichtes.[2])

2. Das „Mêmra" der aramäischen Uebersetzer wird man ohne Mühe in folgenden Worten wiederfinden, durch welche Ormuzd selbst das schöpferische Wort, „Honover" beschreibt: „Das reine, heilige, schnellkräftige Honover, ich sage es dir deutlich, o weiser Zoroaster! war vor dem Himmel, vor dem Wasser, vor der Erde, vor den Heerden, vor den Bäumen, vor dem Feuer, dem Sohne Ormuzd's, vor dem reinen Menschen, vor den Dews, vor der ganzen wirklichen Welt, vor allen Gütern." Durch dieses Wort hat Ormuzd die Welt geschaffen, durch dasselbe wirkt und existirt er.[3]) Es ist aber nicht blos der Welt vorhergegangen; obwohl „von Gott gegeben" — wie die Zend-Bücher sagen[4]) — ist es ewig wie er; es übernimmt die Rolle eines Vermittlers zwischen den grenzenlosen Zeiten und den Wesen, die aus deren Schooße hervorgehen. Es vereinigt in sich die Quelle und das Muster aller Vollkommen-

---

[1]) Zend-Av., 2. Th., Vendidad. — Das. 3. Th., Bun-Dehesch. In dem letztern Buche, werden Ormuzd und Ahriman ein einzig Volk der grenzenlosen Zeit genannt.

[2]) Sharistani bei Thom. Hyde, de R. V. P., S. 297. Altera magorum secta sunt Zervanitae qui asserunt lucem produxisse personas ex Luce, quae omnes erant spirituales, luminosae, dominales. Sed quod harum maxima persona, cui nomen Zervan, dubitavit de re aliqua, ex istâ dubitatione emersit Satanas.

[3]) Zend-Av., 2, Th., S. 138. (Kleuker, 1. Th., S. 138—139.)

[4]) Mémoires de l'Académie des Inscriptions, Th. XXXVII, S. 620. (Kleuker, 2. Th., S. 138.)

heiten mit der Kraft, sie in den Wesen zu verwirklichen.[1] Was endlich die vollkommene Gleichheit desselben mit dem kabbalistischen „Wort“ vollends darthut, ist, daß es einen Körper und eine Seele hat; d. h. daß es zugleich Geist und Wort ist. Als Geist ist es soviel als die Seele Ormuzd's, wie der Letztere selbst es ausdrücklich sagt;[2] als Wort oder Körper, d. h. als sichtbar gewordener Geist ist es zugleich das Weltgesetz.[3]

3. In Ormuzd haben wir Etwas, das dem vollkommen gleicht, was der Sohar eine „Person“ oder ein „Gesicht“ (פרצוף) nennt. Denn er ist die höchste Personification des schöpferischen Wortes, jenes ausgezeichneten Wortes, aus dem seine Seele gebildet ist. Auch ist er es, und nicht das höchste Princip, die ewige Zeit, in welchem die Vereinigung aller Attribute, die Gott gewöhnlich beigelegt werden und dessen Manifestation bilden, d. h., in der orientalischen Redeweise, das glänzendste und reinste Licht, gesucht werden muß. „Im Anfange,“ sagen die heiligen Bücher der Parsen, „war Ormuzd, erhaben über Alles, bei der höchsten Weisheit, bei der Reinheit, im Lichte der Welt. Dieser Lichtthron (מרכבה), Ormuzd's Wohnung, ist, was man Urlicht nennt.“[4] Er enthält in sich, wie der „himmlische Mensch“ der Kabbalisten, das wahrhafte Wissen, den höchsten Verstand, die Größe, die Güte, die Schönheit, die Energie oder Stärke die Reinheit oder den Glanz; endlich ist er es, der alle Wesen geschaffen, oder wenigstens, der sie gebildet und sie nährt[5]; Allerdings kann aus diesen Eigenschaften an und für sich und aus ihrer Gleichheit mit den Sefirot nichts geschlossen werden; allein diese Bemerkung muß doch Jeder machen, daß sie alle in Ormuzd vereinigt

[1]) Ib. supr. Hier folgen die Worte des Verfassers: „das Honover vereinigt in sich, nach Zoroaster's Meinung, die Quelle und das Muster aller Vollkommenheiten der Wesen, die Macht, sie hervorzubringen, und es ist blos durch eine Art Prolation der grenzenlosen Zeit und des Ormuzd zur Manifestation gekommen.“

[2]) Zend-Av., 2. Th., S. 415. (Kleuker, ib. supr.)

[3]) Zend-Av., 2. Th., S. 323 u. 595. (Kleuker, ib. supr.)

[4]) Zend-Av., 3. Th., S. 343. (Kleuker, das. S. 55.)

[5]) Sieh' Eugen Burnouf, Commentaire sur le Yaçna, 1. S. bis S. 146.

nigt sind, dessen Rolle, in Beziehung auf das Unendliche, auf die Zeit und den Raum ohne Grenzen, der des Adam Kadmon in Beziehung auf das En-Sof gleicht. Ja, wenn wir einem bereits angeführten Geschichtschreiber glauben wollen, so gab es unter den Persern eine sehr zahlreiche Secte, der Ormuzd der in einer menschlichen und lichtreichen Gestalt sich manifestirende göttliche Wille war.[1]) Zwar sagen die Zend-Bücher nichts Bestimmtes über den Act, durch welchen Ormuzd die Welt hervorgebracht, über die Art und Weise wie er selbst und sein Feind aus dem Schooße des Ewigen hervorgegangen und endlich über das was die Ursubstanz der Dinge ausmacht.[2]) Sobald aber Gott mit dem Lichte verglichen, die causa efficiens der Welt einem höhern Principe untergeordnet, die Welt als der Körper des unsichtbaren Wortes betrachtet wird, so versteht es sich von selbst, daß man alle Wesen für unzusammenhängende Wörter jener ewigen Rede oder für zerstreute Strahlen jenes unendlichen Lichtes betrachten muß. Zugleich wollen wir bemerkt haben daß der gnostische Pantheismus mehr oder minder an das Fundamentalprincip der parsischen Theologie geknüpft ist.[3])

4. Alle Wesen dieser Welt waren, wie nach dem Platonischen Systeme, so auch den kabbalistischen Glaubenslehren zu-

---

[1]) Diese Secte bilden die Zerduschter. Folgendes ist ihre Ansicht, wie sie von Sharistani, in der lat. Uebers. des Th. Hyde (de R. V. P., S. 298), berichtet wird: et postquam effluxissent 3000 anni, transmisisse voluntatem suam in formâ lucis fulgentis compositae in figuram humanam.

[2]) Sie sagen, daß Ormuzd und Ahriman von Zervan, der ewigen Zeit, gegeben worden sind; daß Ormuzd den Himmel, die Erde sammt ihren Erzeugnissen gegeben hat. Nirgends aber wird der Sinn dieses wichtigen Wortes klar bestimmt

[3]) Doch verdient hier hervorgehoben zu werden, daß Ormuzd im Zend-Avesta (2. Th., S. 180; Kleuker, 1. Th., S. 170) der „Körper der Körper" genannt wird. Könnte dies nicht die Substanz der Substanzen, die „Basis" (יסוד) der Kabbalisten sein? Hr. Burnouf citirt auch einen sehr alten pehlvischen Commentar, in welchem, wie im Sefer Jezira und im Sohar, die beiden Welten unter dem Bilde einer brennenden Kohle dargestellt werden; die obere Welt ist die Flamme, und die sichtbare Natur, die brennende Materie. Comment. sur le Jaçna, S. 172.

folge, in einer weit vollkommenern Form zuerst in der unsichtbaren Welt; jedes Wesen hat im göttlichen Gedanken sein unveränderliches Muster, das auf Erden nur durch die unvollkommene Materie zum Vorschein kommen kann. Diese Auffassung, in der das Dogma von der Präexistenz mit dem Princip der Ideenlehre vermischt ist, finden wir auch im Zend-Avesta unter dem Namen „Feruer." Dieser Name wird vom größten Orientalisten unserer Tage auf folgende Weise erklärt: „Es ist bekannt, daß die Parsen unter Feruer den göttlichen Typus eines jeden der mit Verstand begabten Wesen, dessen Idee im Gedanken des Ormuzd, den höhern Geist, der es durchweht und über dasselbe wachet, verstehen. Dieser Sinn wird sowohl von der Tradition als von den Texten bestätigt." [1]) Die Deutung von Anquetil Duperron stimmt mit dieser vollkommen überein, [2]) und wir wollen nicht alle Stellen des Zend-Avesta anführen, die sie bestärken. Wir ziehen es vor, ein sehr merkwürdiges Zusammentreffen zwischen den Kabbalisten und den Schülern Zoroaster's bei einem eigenthümlichen Puncte dieser Lehre besonders hervorzuheben. Es wird noch unserem Gedächtnisse gegenwärtig sein jene herrliche Stelle des Sohar, wo die Seelen, da sie auf die Erde gesandt werden sollen, Gott Vorstellungen machen, wie sehr sie durch die Entfernung von ihm leiden werden; wie viel Elend und Unreinheit ihrer in unserer Welt warten: wohlan denn! in den religiösen Traditionen der Parsen lassen die Feruers dieselben Klagen ertönen, und Ormuzd antwortet ihnen beinahe so wie Jehova den Seelen, die da betrübt sind, daß sie den Himmel verlassen sollen. Er sagt ihnen, daß sie geboren zum Ringen, das Böse zu bekämpfen und es aus der Schöpfung schwinden zu machen; daß sie nur dann der Unsterblichkeit und des Himmels sich erfreuen werden, wenn ihr Werk auf Erden vollendet sein wird. [3]) „Welchen Vortheil ziehet ihr nicht daraus, daß ich euch, in dieser Welt, in den Körpern sein lassen

---

[1]) Comment. sur le Jaçna, S. 270.

[2]) Sieh' den „erläuternden Abriß des theologischen Systems Zoroaster's," Zend-Av., 3. Th., S. 595. (Kleuker, 1. Th., S. 14.) und die Mémoires de l'Académie des Inscript., Th. XXXVII., S. 623.

[3]) Mém. de l'Acad. des Inscript., Th. XXXVII, S. 640.

werde! Bekämpfet, macht schwinden die Kinder Ahriman's; am Ende werde ich euch wieder in euern ersten Zustand versetzen und ihr werdet glückselig sein. Am Ende werde ich euch wieder in die Welt setzen, ihr werdet unsterblich, ewig jung, ohne Uebel sein."[1]) Ein anderer Zug, der uns an die kabbalistischen Ideen erinnert, ist der, daß die Völker ihre Feruers wie die Individuen haben; so wird im Zend-Avesta der Feruer Iran's, des Landes ausgerufen, wo das Gesetz Zoroaster's zum ersten Mal anerkannt worden. Uebrigens war dieser Glaube, den wir schon in den Prophezeihungen Daniël's[2]) finden, unter den Chaldäern vermuthlich schon sehr verbreitet, bevor sie noch politisch und religiös mit den Persern zusammengeschmolzen.

5. Wenn die Psychologie der Kabbalisten mit der Platonischen einige Aehnlichkeit hat, so besitzt sie sie in einem noch höhern Grade mit der der Parsen, wie man sie in einer Sammlung sehr alter Traditionen dargestellt findet, welche von Anquetil Duperron großen Theils in den „Mémoires de l'Académie des Inscriptions"[3]) bekannt gemacht wurden. Erinnern wir uns zuvörderst, daß es, nach den kabbalistischen Ideen, in der menschlichen Seele drei durchaus von einander unterschiedene Kräfte giebt, die blos während unseres irdischen Lebens vereint sind: die höchste Stufe nimmt der eigentliche Geist (נשמה) ein, der, ein reiner Ausfluß der göttlichen Intelligenz, bestimmt ist, zu seiner Quelle zurückzukehren, und dem die Unreinheit der Erde nichts anhaben kann; auf der niedrigsten Stufe, unmittelbar über der Materie steht das Princip der Bewegung und der Empfindung, der Lebensgeist (נפש), dessen Aufgabe am Rande des Grabes gelöst ist; zwischen diese beiden Extreme endlich kommt der Sitz des Guten und des Bösen, das freie und verantwortliche Prinzip, die moralische Person (רוח)[4]). Wir müssen noch hinzusetzen, daß von mehren Kabbalisten und eini-

---

[1]) Zend-Av., 2. Th., S. 350. (Kleuker, S. 289.)

[2]) 10, 10 ff.

[3]) Th., XXXVII, S. 646—648.

[4]) Sieh' die 2. Abtheil., 3. C., Ansicht der Kabbalisten über die menschliche Seele.

gen im Judenthum sehr angesehenen Philosophen,[1]) zu diesen drei Hauptelementen noch zwei andere hinzugefügt wurden; das Lebensprincip, getrennt vom Principe der Empfindung, die vermittelnde Kraft zwischen Seele und Körper (חיה); und der Typus, oder, wenn man will, die Idee, welche die eigenthümliche Gestalt des Individuums ausdrückt (דוגמא, צלם, יחידה). Diese Gestalt steigt vom Himmel in den Schooß der Frau im Augenblicke der Empfängniß, und entflieht dreißig Tage vor dem Tode. Was sie während jener Zeit ersetzt, ist blos ein gestaltloser Schatten. Nun, gerade dieselben Unterscheidungen, werden in der menschlichen Seele von den theologischen Traditionen der Parsen gemacht. Den individuellen Typus wird man sonder Mühe in dem Feruer erkennen, der, nachdem er rein und isolirt im Himmel gelebt, genöthigt ist, wie wir es oben gesehen haben, sich mit dem Körper zu verbinden. Das Lebensprincip finden wir auf eine eben so klare Weise in dem Djan, dessen Rolle, wie der Verfasser, dem wir gefolgt, sagt, ist, die Kräfte des Körpers zu wahren und die Harmonie in allen dessen Theilen zu unterhalten. Gleichwie die „Chaja" der Hebräer, nimmt er nicht an dem Bösen Theil, dessen sich der Mensch schuldig macht; er ist blos eine Art leichten Hauches, der aus dem Herzen kommt und, nach dem Tode, mit der Erde sich vermengen muß. Der Akko hingegen ist das höchste Princip. Es steht über dem Bösem, wie das vorhergehende Princip unter jenem steht. Es ist eine Art Lichtes, das vom Himmel gekommen und dahin zurückkehren muß, wenn unser Körper dem Staube anheimgefallen. Es ist die reine Intelligenz Plato's und der Kabbalisten, aber blos auf die Kenntniß unserer Pflichten, auf die Voraussehung des künftigen Lebens und der Auferstehung, mit einem Worte, auf das moralische Bewußtsein beschränkt. Endlich kommt die eigentliche Seele oder die moralische Person, eine ungeachtet ihrer verschiedenen Kräfte und allein verantwortlich für unsere Handlungen vor dem göttlichen Gerichte.[2]) Eine

---

[1]) Mose Corduero in seinem Buche: „der Garten der Granatäpfel" (פרדס רמונים). — Sieh' auch R. Saadja in dessen: „Glaubenswahrheiten und Dogmen," VI, 2.

[2]) Die eigentliche Seele oder die moralische Person besteht aus drei Kräften: 1. dem Principe der Empfindung; 2. dem Roß oder der ei=

andere zwar minder philosophische, aber von den Zend-Büchern ebenfalls gemachte Unterscheidung ist die, welche, den Menschen zum Abbild der Welt machend, in dessen Gewissen zwei entgegengesetzt wirkende Principien, zwei Kerdars anerkennen, von denen das eine, vom Himmel gekommen, uns zum Guten hinführt; während das andere, von Ahriman geschaffen, zur Ausübung des Bösen uns hinzieht. [1]) Diese zwei Principien, welche die Freiheit dennoch nicht ausschließen, spielen eine große Rolle im Talmud und in der Kabbala, wo sie zur „guten" und bösen Begierde" (יצר טוב, יצר הרע) geworden.

6. Selbst die Idee Ahriman's wurde, ungeachtet ihres rein mythologischen Characters, in den Lehren der Kabbala aufbewahrt; denn die Finsterniß und das Böse sind in Samaël personificirt, gleichwie das göttliche Licht in seinem vollen Glanze im „himmlischen Menschen" dargestellt wird. Was die metaphysische Deutung dieses Symbols, daß nämlich das böse Princip die Materie, oder, wie die Kabbalisten sagen, die „Schale," die letzte Stufe des Seins ist, betrifft, so könnte man sie, ohne die Sache gewaltsam zu verdrehen, bei der Secte der Zerduschter finden, die zwischen dem göttlichen Lichte und dem Reich der Finsterniß dasselbe Verhältniß statuiren, wie zwischen einem Körper und dessen Schatten. [2]) Eine andere Thatsache aber, die, weil anderswo nicht zu finden, unsere Aufmerksamkeit noch mehr verdient, ist, daß man in den ältesten Theilen des Religionscodex der Parsen die kabbalistische Ansicht findet, daß der Fürst der Finsterniß, daß Samaël, die Hälfte seines Namens verlierend, am Ende der Zeiten ein Lichtengel werden und mit Allem, was verflucht gewesen in die göttliche Gnade wieder zurückkehren wird. „Dieser Ungerechte, dieser Unreine, dieser finstere König, der nur das Böse in sich enthält; bei der Auferstehung wird er Avesta sagen; das Gesetz befolgend, wird er es selbst in der

---

gentlichen Intelligenz; 3. dem Ruan, der die Mitte zwischen der Urtheilskraft und der Phantasie einnimmt. Diese drei Kräfte lassen sich nicht von einander trennen und bilden eine einzige Seele. Uebrigens, gestehe ich es ein, daß diese Partie in der Psychologie der Parsen mir aus dem Memoire Anquetil's nicht klar geworden.

[1]) Mem. de l'Acad. des Inscript., a. a. O.

[2]) Th. Hyde, a. a. O., S. 296 u. 298.

Wohnung der Verdammten (der Darwands) gründen." [1]) Der Bun-Dehesch setzt hinzu, daß man zu jener Zeit, auf einer Seite Ormuzd und die sieben höchsten Genien, auf der andern Ahriman und eine gleiche Anzahl Höllengeister, dem Ewigen, Zervane-Akerene, zusammen opfern sehen wird. [2]) Endlich wollen wir zu allen diesen metaphysischen und religiösen Ideen noch ein sehr sonderbares geographisches System hinzufügen, das man, mit einigen Abweichungen, sowohl im Sohar als in den heiligen Büchern der Parsen findet. Nach dem Zend-Avesta [3]) und dem Bun-Dehesch [4]) wird die Erde in sieben Theile (Keschvars) eingetheilt, die von eben so vielen Flüssen getränkt und durch das „anfangs ausgegossene Wasser" von einander getrennt wurden. Jeder Theil bildet eine Welt für sich und hat Einwohner verschiedener Beschaffenheit: die Einen sind schwarz, die Andern weiß; diese haben, wie die Thiere, einen mit Haaren bedeckten Körper; jene unterscheiden sich durch eine mehr oder minder seltsame Bildung. Endlich hat blos ein einziger von diesen großen Erdtheilen das Gesetz Zoroaster's empfangen; die übrigen sechs sind den Dews überlassen. Nun folge die Ansicht der Kabbalisten über denselben Gegenstand. Wir werden uns, indem wir sie anführen, mit der Rolle eines Uebersetzers begnügen: „Als Gott die Welt schuf, spannte er sieben Himmel über uns aus und bildete sieben Länder unter uns. Er machte auch sieben Flüsse und ließ die Woche aus sieben Tagen bestehen. So wie jeder dieser Himmel besondere Constellationen und Engel von besonderer Beschaffenheit besitzt, eben so ist es mit den Ländern, die unten sind. Ueber einander gestellt, sind sie alle bewohnt, aber von Wesen verschiedener Art, wie es bei den Himmeln gesagt worden. Unter diesen Wesen giebt es einige, die zwei Gesichter, andere, die deren vier, und noch andere, die nur eines haben. Eben so unterscheiden sie sich durch ihre Farbe; es giebt deren rothe, schwarze und weiße. Diese haben Kleider; Jene sind nackt gleich den Würmern.

---

[1]) Zend-Av., 2. Th., S. 169. (Kleuker, I, 118, 119.)

[2]) Zend-Av., 3. Th., S. 415. (Kleuker, das. S. 115.)

[3]) Zend-Av., 2. Th., S. 170. (Kleuker, das., S. 250.)

[4]) Zend-Av., 3. Th., S. 363. (Kleuker, das. S. 72.)

Wenn Jemand einwirft, daß alle Bewohner dieser Welt von Adam stammen, so fragen wir, ob es denn möglich sei, daß Adam nach allen Weltgegenden sich begeben habe, um sie durch seine Kinder zu bevölkern; daß er so viel Frauen gehabt habe. Allein Adam hat nur in jenem Theile der Erde gelebt, welcher der höchste ist und den der obere Himmel umschließt." [1]) Der einzige Unterschied, der diese Ansicht von der der Parsen trennt, ist, daß anstatt die sieben Erdtheile als sieben natürliche Abtheilungen derselben Oberfläche zu betrachten, sie uns dieselben darstellt, als wären die einen in die anderen gehüllt und, wie der Text sagt, den Schalen einer Zwiebel ähnlich (אלין על אינון כגלדי בצלים).

Dies sind, in ihrer ganzen Einfachheit, ohne irgend eine systematische Anordnung, die Elemente, welche den gemeinsamen Kern der Kabbala und der unter dem Einflusse des Zend-Avesta entstandenen religiösen Ideen ausmachen. Wie groß auch deren Zahl und Bedeutsamkeit sein mag, so würden wir dennoch vor der Consequenz, die aus dieser Parallele hervorgeht, zurücktreten, wenn wir nicht zugleich in den heilgen Büchern der Parsen, die ganze Himmels- und Höllenmythologie, einen Theil der Liturgie und selbst einige von den wesentlichsten Dogmen des Judenthums gefunden hätten. Dennoch sind wir weit entfernt, die Kabbalisten beschuldigen zu wollen, daß sie bloße Nachbeter gewesen seien; daß sie ohne zu prüfen, ohne Modification, ganz fremde Ideen und Glaubenslehren angenommen und sie blos mit dem Ansehen der heiligen Bücher umgeben haben. Ueberhaupt, ist kein Beispiel vorhanden, daß ein Volk, so mächtig auch die Einwirkung eines andern auf dasselbe gewesen sein mag, dahin gekommen sei, seiner wahrhaften Existenz — welche die Anwendung der innern Kräfte ist — sich zu entäußern, um sich mit einem erborgten Leben, mit einer erborgten Seele zu begnügen. Nun kann man die Kabbala unmöglich für ein isolirtes Factum,

---

1) Sohar, 3. Th., Bl. 9b, 10a, Abschn. ויקרא. Wir erachten es als unsere Pflicht, hier die Bemerkung zu machen, daß die Ideen im Texte nicht so gut auf einander folgen. Wir mußten viele Wiederholungen und Abschweifungen, die nicht blos unnütz, sondern auch äußerst langweilig und zu ausgedehnt sind, weglassen.

für ein blosses Accidens im Judenthume halten; sie ist vielmehr das Leben und Herz desselben;*) denn wenn der Talmud sich alles dessen bemächtigt hat, was die äußere Uebung, die materielle Vollziehung des Gesetzes betrifft; so hat sie sich ausschließlich das Gebiet der Speculation, die kühnsten Probleme der natürlichen und geoffenbarten Theologie gewählt. Sie verstand es aber übrigens, die tiefste Verehrung des Volkes für sich zu gewinnen, indem sie selbst dem rohen Volksglauben ihre Achtung zu jeder Zeit bezeigte und ihm zu verstehen gab, daß alle Bestandtheile seines Glaubens und Cultus auf ein erhabenes Mysterium sich stützen. Sie konnte dies ohne Kunstgriffe zu gebrauchen, indem sie das Princip der allegorischen Methode in seine letzten Consequenzen verfolgte. Wir haben auch gesehen, welcher Rang ihr der Talmud einräumt und mit welcher Macht sie die Einbildungskraft des Volkes beherrschte. Die Gefühle, welche sie einst eingeflößt, haben sich noch in den uns am nächsten liegenden Zeiten erhalten; denn, auf kabbalistische Ideen gestützt, hat Sabbataï Zewi, jener moderne Barkochba, alle Juden der Welt für eine kurze Zeit wankend gemacht.[1]) Dieselben Ideen haben auch gegen das Ende des 18. Jahrh. eine lebhafte Bewegung unter den Juden Ungarns und Polens erregt, indem sie die Secte der Sorahiten, der Chasidim[2]) hervorriefen und Tausende Israeliten in den Schooß des Christenthums führten. Betrachten wir die Kabbala an und für sich, so müssen wir in ihr einen ungeheuren Fortschritt über die Theologie des Zend-Avesta anerkennen. Hier ist der Dualismus, wenn auch nicht so absolut, wie man es gewöhnlich denkt, wenn auch als Princip in einer Religion, die ein einziges höchstes Wesen anerkennt, entstanden — hier ist der Dualismus, sage ich,

---

*) Der Verf. hätte hinzufügen sollen, „des Judenthums nach der Rückkehr aus der babyl. Gefangenschaft bis zum Abschlusse des Talmuds.“ Denn dem gegenwärtigen Judenthume ist die Kabbala ein äußeres, fremdes Element. D. Uebers.

[1]) S. Lacroix, Mémoires de l'empire Ottoman, S. 259 ff. — Peter Beer, a. a. O., 2. Th, S. 260 ff. — Basnage, Histoire des Juifs, 9. B.

[2]) Sieh' Salomon Maimon's Selbstbiographie, 2. Th., S. 19. — Peter Beer, a. a. O. S. 309 ff.

der Eckstein des Gebäudes: Ormuzd und Ahriman allein sind wahrhaft seiend, haben einen göttlichen Character und eine wahre Macht; während das Ewige, jene grenzenlose Zeit, aus der sie beide hervorgegangen, wie wir es gesagt haben, eine bloße Abstraction ist. Indem man ihn (den Ewigen) von der Verantwortlichkeit für das Böse frei machen wollte, hat man ihm die Leitung der Welt und demnach jede Theilnahme am Guten entzogen. Damit aber ist noch nicht genug: im Zend-Avesta, so wie in den spätern Traditionen, die mit ihm verbunden, sind alle auf die unsichtbare Welt bezüglichen Ideen, alle bedeutenden Principien der menschlichen Intelligenz in einen mythologischen Schleier gehüllt, durch welchen sie als sichtbare Realitäten und deutliche Personen, die im Ebenbilde des Menschen gemacht, erscheinen. In der Lehre der Kabbalisten haben die Dinge einen andern Character: der Monotheismus bildet den Kern, die Basis und das Princip von Allem; der Dualismus und alle anderen Trennungen, wie sie auch beschaffen sein mögen, sind blos formell vorhanden. Gott allein, der einige und höchste Gott ist zugleich die Ursache, die Substanz und die intelligible Wesenheit, das Ideal alles dessen, was ist; ein Gegensatz, ein Dualismus findet blos zwischen dem Sein und dem Nichtsein, zwischen der erhabensten Form und der niedrigsten Stufe der Existenz statt. Jene ist das Licht; diese, die Finsterniß. Die Finsterniß ist daher eine bloße Negation, und das Licht, wie wir es mehrmals dargethan haben, ist das geistige Princip, die ewige Weisheit, die unendliche Intelligenz, die Alles, was sie auffaßt, schafft, und auffaßt oder denkt durch ihr bloßes Sein. Wenn es sich aber so verhält; wenn es wahr ist, daß auf einer bestimmten Höhe Denken und Sein in einander übergehen, so können die großen Auffassungen der Intelligenz nicht blos im Geiste existiren, machen sie nicht bloße Formen aus, von denen man nach Belieben abstrahiren kann; sie haben vielmehr einen substantiellen und absoluten Werth, d. h., sie sind von der ewigen Substanz unzertrennlich. So ist genau der Character der Sefirot, des himmlischen Menschen, des großen und kleinen Gesichtes, kurz aller kabbalistischen Personificationen, die, wie man sieht, von den individuellen und mythologischen Verwirklichungen des Zend-Avesta verschieden sind. Der Rahmen,

die Zeichnung des Zend-Avesta ist zwar geblieben, der Inhalt aber ist ein ganz anderer, und die Kabbala bietet uns, schon durch ihre Entstehung, einen merkwürdigen Anblick dar, jenen nämlich, wie eine Mythologie, selbst unter dem Einflusse des religiösen Gefühls, den Uebergang zur Metaphysik gemacht. Doch gehört das System, welches das Resultat jener Bewegung gewesen, trotz seines Umfanges und seiner Tiefe, noch nicht unter jene Werke, wobei die menschliche Vernunft einen freien Gebrauch von ihren Rechten und ihrer Kraft macht; der Mysticismus selbst zeigt sich da nicht in seiner erhabensten Gestalt, weil er noch an eine äußere Macht des geoffenbarten Wortes gefesselt ist. Allerdings hat die Allegorie aus dem heiligen Buchstaben bald ein geschmeidiges Zeichen gemacht, das Alles, was man wünscht, ausdrückt, ein Instrument, das dem Geiste und dessen freiesten Eingebungen sich fügt; allein es kann nicht bestritten werden, daß ein solches Verfahren, es geschehe aus Berechnung oder aus einer reinen Illusion, ein die wahre Philosophie beeinträchtigendes Vorurtheil heilig spricht. Dadurch hat die Kabbala, obwohl unter dem Einflusse einer fremden Bildung entstanden, ungeachtet des Pantheismus, der allen ihren Lehren zum Grunde liegt, einen religiösen und nationalen Character. Dadurch, daß sie unter der Autorität der Bibel und dann des mündlichen Gesetzes Schutz gesucht, hat sie, dem Anscheine nach, den Character eines Systems der Theologie, und zwar der jüdischen, beibehalten. Man mußte demnach, um sie in die Geschichte der Philosophie und Menschheit einzureihen, jenen scheinbaren Character auflösen und sie in ihrem wahren Lichte, d. h. als ein natürliches Product des menschlichen Geistes darstellen. Dieser Fortschritt ist, wie wir es bereits gesagt haben, langsam, aber desto sicherer, in der Hauptstadt der Ptolemäer vor sich gegangen. Dort haben die hebräischen Traditionen zum ersten Mal die Schwelle des Heiligthums überschritten und, mit vielen neuen Ideen untermengt, doch ohne etwas von ihrer eigenen Substanz aufzugeben, sich in der Welt verbreitet. Die Inhaber dieser Traditonen haben, indem sie ein Gut, das sie für ihr Eigenthum hielten, zurücknehmen wollten, die würdigsten Resultate der griechischen Philosophie aufgenommen und sie immer mehr und mehr mit ihren eigenen Glaubenslehren vereinigt. Andererseits waren die ver-

meintlichen Erben der griechischen Bildung, an jene Mischung nach und nach gewöhnt, auf nichts Anderes bedacht, als sie in ein System zu bringen, wo das Denken und die Anschauung, die Philosophie und Theologie zugleich vertreten werden. Auf diese Weise bildete sich die Alexandrinische Schule, jener herrliche und tiefe Inbegriff aller philosophischen und religiösen Ideen des Alterthums. So läßt sich die Aehnlichkeit, ja, ich würde sagen, die Identität erklären, die wir zwischen dem Neuplatonismus und der Kabbala in allen Hauptpuncten gefunden haben. Obwohl nun die Kabbala auf diesem Wege Gemeingut des menschlichen Geistes geworden, so wurde sie doch, bei den palästinensischen Juden nur mündlich einem kleinen Kreise Auserwählter überliefert und als das Geheimniß Israël's betrachtet. Auf diese Weise wurde sie in Europa eingeführt und, bis zur Veröffentlichung des Sohar gelehrt. Hier beginnt nun eine neue Art Untersuchung, nämlich: von welchem Einfluß war die Kabbala auf die hermetische und mystische Philosophie, die seit dem Anfang des 15. bis zu Ende des 17. Jahrhunderts so starkes Aufsehen in Europa gemacht, als dessen erster Repräsentant Raymund Lullus, und als dessen letzter Franz Mercurius van Helmont angesehen werden kann. Dies wird vielleicht das Thema eines zweiten Werkes bilden, das man als eine Ergänzung des gegenwärtigen wird betrachten können. Doch glauben wir das Ziel, das wir uns in Beziehung auf das eigentliche kabbalistische System gesteckt, erreicht zu haben, und es bleibt uns nur noch übrig, die, nach unserem Dafürhalten, gewonnenen Resultate in einer kurzgefaßten Uebersicht anzuzeigen.

1. Die Kabbala ist keine Nachbildung der Platonischen Philosophie, indem Plato in Palästina, wo das kabbalistische System gegründet worden, unbekannt war; ferner weichen die beiden Lehren, ungeachtet vieler ähnlichen Züge, die beim ersten Anblick überraschen, in den wichtigsten Puncten durchaus von einander ab.

2. Die Kabbala ist keine Nachbildung der Alexandrinischen Schule; weil jene zuvörderst älter als diese ist; und weil das Judenthum stets einen tiefen Abscheu und gänzliche

Unwissenheit*) in Betreff der griechischen Bildung, selbst in dem Augenblick hatte, da es der Kabbala den Rang einer göttlichen Offenbarung einräumte.

3. Die Kabbala kann nicht als das Werk Philo's angesehen werden, obwohl die Lehren dieses philosophischen Theologen eine große Anzahl kabbalistischer Ideen in sich schließen. Philo konnte diese Ideen seinen in Palästina zurückgebliebenen Glaubensgenossen nicht mittheilen, ohne sie zugleich in die griechische Philosophie einzuweihen. Er war, vermöge seines eigenthümlichen Geistes, nicht im Stande, eine neue Lehre zu gründen. Man wird ferner, in den Monumenten des Judenthums, schlechterdings nicht die geringsten Spuren seines Einflusses finden. Endlich sind die Philonischen Schriften jünger als die kabbalistischen Principien, deren Anwendung sowohl als Inhalt man in der Uebersetzung der Siebenzig, in den Sprüchen Ben Sira's und im Buche der Weisheit findet.

4. Die Kabbala ist nicht aus dem Christenthume entlehnt, indem alle großen Principien, auf die sie gestützt ist, früher als die Erscheinung Christi sind.

5. Die überraschenden Aehnlichkeiten, die wir zwischen dieser Lehre und den Glaubenslehren einiger Secten Persien's gefunden haben, die Verwandschaft mit dem Zend-Avesta, welche sie in zahlreichen und seltsamen Puncten zeigt, die Spuren, welche die Zoroaster'sche Religion in allen Theilen des Judenthums zurückgelassen, der äußere Verkehr, in dem die Hebräer mit ihren alten Herren, seit der babylonischen Gefangenschaft, ununterbrochen gestanden, haben uns zu dem Schlusse veranlaßt, daß die Materialien der Kabbala aus der Theologie der alten Parsen geschöpft worden sind: wir glauben aber auch zugleich dargethan zu haben, daß dies Entlehnen der Originalität der Kabbala keinen Abbruch thue; denn an die Stelle des Dualismus in Gott und Natur, hat sie die absolute Einheit von Ursache nud Substanz gesetzt. Anstatt die Bildung der Wesen durch einen willkürlichen Act zweier feindlichen Mächte zu erklären, stellt sie uns dieselben als die verschiedenen Formen, als die allmäligen und

*) Vergl. jedoch meine Bemerkungen zum 2. C. der itten Abtheil.
D. Uebers.

providentiellen Manifestationen der unendlichen Intelligenz dar. Endlich nehmen bei ihr die Ideen, die Stelle der realisirten Personificationen ein, und die Mythologie wird von der Metaphysik verdrängt. Wir setzen hinzu, daß dies uns überhaupt das allgemeine Gesetz des menschlichen Geistes zu sein scheint. Keine absolute Originalität; aber auch keine knechtische Nachbetung, von einem Volke und einem Jahrhundert auf das andere. Was wir auch thun mögen, um, im Reiche der moralischen Wissenschaften, eine ungeschmälerte Unabhängigkeit zu erlangen — die Kette der Tradition wird sich immer selbst in unsern kühnsten Entdeckungen zeigen; und so unregsam wir auch unter der Herrschaft der Ueberlieferung und der Autorität scheinen — unser Geist bricht sich Bahn, unsere Ideen erleiden selbst mit der Macht, die auf ihnen lastet, eine Umbildung, und eine Revolution steht dem Ausbruche nahe.

Anhang.

Vom Uebersetzer.

I.

Erweiternde und berichtigende Zusätze.

Seite 1, Anmerk. 1). Daß die Kabbalisten ihre Lehre vorzugsweise קבלה (acceptio), und nicht מסורה (traditio) nannten — vergl. Peter Beer, Geschichte, Lehren und Meinungen aller bestandenen und noch bestehenden religiösen Sekten der Juden u. s. w., 2. B., S. 4. —, mag vielleicht darin seinen Grund haben, daß, weil die Geheimlehre nur erprobten, im Mannesalter stehenden Frommen mitgetheilt werden durfte, sie einen Namen vermieden, in welchem das Lehren besonders hervortritt. Der Name קבלה findet sich übrigens schon im „treuen Hirten" (רעיא מהימנא). Sohar, 3. Th., Bl. 64, Col. 1, in der Sulzbacher Ausgabe.

Seite 3, Zeile 15 v. o. Ein Verzeichniß von kabbalistischen Schriften findet man bei Knorr v. Rosenroth, Kabbala denudata, B. II., S. 9—16.; Molitor, Philosophie der Geschichte, 1. Th., S. 76—81.

Seite 25, Zeile 19 v. o. Ueber Molitor vergl. meine Vorrede.

Seite 33, Anmerk. 2). Der hebräische Commentar, welcher Saadja zugeschrieben wird, ist untergeschoben. Vergl. Rapaport, Biographie des R. Saadja, Note 32; Munk, Notice sur Rabbi Saadia Gaon, S. 14—15.

Seite 40. Daß man unter מעשה בראשית eine Schöpfungstheorie, die der des Sohar gleich war, verstanden, geht auch aus einer Gemara-Stelle zur angeführten Mischna hervor: „R. Elasar sagte: Adam reichte anfangs von der Erde bis zum Himmel; nachdem er aber gesündigt, legte der Heilige (gepriesen sei er!) die Hände auf ihn und machte ihn kleiner" אמר רבי אלעזר אדם הראשון מן הארץ עד לרקיע וכיון שסרח הניח הקב״ה ידיו עליו ומיעטו. Chagiga, Bl. 12a. Vergl. Sohar, 3. Th., Bl. 83b. Abschn. קדושים: כיון דחטא אתחשך ואזעיר גרמיה.

Seite 49, Zeile 5. Nicht überall übersetzt Onkelos „Jehova" mit „Mêmra"; es geschieht nur dann, wenn das, was von Jehova ausgesagt wird, anthropomorphistisch ist.

Seite 49—51. Ohne mich in eine Erörterung über das vom Verfasser den Targumen beigelegte hohe Alter einzulassen — da jedenfalls die Targume, die allmälig entstanden, sehr alte Ueberreste in sich enthal-

ten, was auch schon der Umstand bestätigt, daß die Septuaginta einer aramäischen Paraphrase sich bediente — so muß ich doch hier zu meinem größten Bedauern bemerken, daß der Verfasser die Uebersetzung des Onkelos mit dem jerusalemischen Targum verwechselt hat! Alle Stellen, welche der Verfasser an den bezeichneten Seiten anführt, finden sich nicht bei Onkelos, sondern in den Fragmenten des jerusalemischen Targum. Und das Alter dieser Fragmente ist sehr zweifelhaft.

Seite 61, Anm.*). Das in der Anmerkung Gesagte muß berichtigt werden. Vergl. Munk a. a. O.

Daselbst, Zeile 10, v. o. Saadja beginnt seine arabische Vorrede mit den Worten: הדא כתאב יסמא כתאב אלמבאדי מנסוב אלי אברהם אבינו עליה אלסלאם

„Dieses Buch wird genannt: Buch der Anfänge; man schreibt es unserm Vater Abraham (über den der Friede komme!) zu. Munk, a. a. O. —

Seite 62, Zeile 16. Vergl. die vorhergehende Bemerkung.

Seite 65, Zeile 9. Isaak de Lattes verbindet eigentlich beide Behauptungen, indem er sagt:

מי התיר לר׳ עקיבא לכתוב ספר יצירה וקראהו משנה שהיתה שומה בפיהם בקבלה מאברהם אבינו ע״ה ובא הרמב״ן הנודע בשערים מהללו וחבר עליו פי׳ ארוך

„Wer erlaubte dem R. Akiba, das „Buch der Schöpfung" niederzuschreiben, das er Mischna genannt und welches sie auf dem Wege der Ueberlieferung von Abraham unserm Vater (der Friede komme über ihn!) überkommen haben? Warum kam dann noch R. Mose ben Nachman, dessen Ruhm verbreitet ist, und verfaßte einen ausführlichen Commentar dazu?"

Seite 70, Zeile 8. Die Erzählung von der Flucht und dem Aufenthalte Ben Jochaï's in der Höhle findet sich noch ausführlicher dargestellt im jerusalemischen Talmud, Tractat Schebiit, 9. C.; Midrasch Rabba zu Genesis, Sidra Wajischlach; zu Kohelet, Par. הופך גומץ; zu Ester, Par. גם ושתי, wo auch die Zeit des Aufenthaltes auf 13 Jahre angesetzt ist. Der berühmte jüdische Alterthumsforscher Rapaport hat im 7. Bande des in hebräischer Sprache erscheinenden Jahrbuches Kerem Chemed, S. 182 bis 185 das Chronologische in der Erzählung mit der römischen Geschichte in Einklang zu bringen gesucht.

Seite 72, Anm. 1.). Die Angabe des Druckortes und der Theile des מטפחת ספרים von Jakob Emden ist unrichtig; indem dieses Buch in Altona (1768. 4. 2 Theile) erschien.

Seite 92, Zeile 5. Wer sich über den Einfluß des Sohar auf die Praxis des rabbinischen Judenthums belehren will, der lese: Ben Jochaï von Mose Konitz (Wien, 1815. f. Georg Holzinger), S. 126—130. — Ueberhaupt ist die Persönlichkeit Simon ben Jochaï's in den beiden Talmuden und in den Midraschim in ein Gewebe von Wundern und Aben-

teuern verflochten. Vergl. babylon. Talmud Tractat Sabbat, Bl. 33b, 34a; Baba Mezia, Bl. 84b; Ketubot, Bl. 72b; Meïla, Bl. 17b; Jebamot, Bl. 49b; Synhedrin, Bl. 98a. — Jerusalem. Talmud Tractat Schebiit, C. 9. — Midrasch Rabba zu Genesis, Paraschа 35; zu Leviticus, Parascha 34; zum Hohenliede, Parascha נגילה

Seite 244. Bemerkenswerth ist der Ausspruch R. Simon ben Jochaï's: ויראו בני אלהים ר' שמעון בן יוחאי קרא להון בני דיינא, ר' שמעון בן יוחאי הוי מקלל לכל מאן דקרי להון בני אלהיא „R. Simon ben Jochaï übersetzte die Worte: und es sahen die Söhne Elohim's (Genes. 6, 2) mit „die Söhne der Richter" und verfluchte denjenigen, der sie (aramäisch) בני אלהיא nannte": weil nämlich אלהיא im Aramäischen nur die Bedeutung „Götter" hat, während אלהים im Hebräischen auch „Richter" bedeuten kann. Diese Stelle zeigt einerseits, wie sehr Simon ben Jochaï der Auffassung von „Söhne Gottes" sich entgegensetzte; andrerseits aber auch, daß die υἱοὶ Θεοῦ auch unter den palästinensischen Juden bekannt waren.

Seite 252. Ueber Simon den Magier und dessen Frau Helena vergl. Irenäus I, 23: „Simon — Helenam quandam — secum circumducebat, dicens, hanc esse primam mentis ejus conceptionem, matrem omnium, per quam initio mente concepit, angelos facere et archangelos. . . . Transmigrantem autem de corpore in corpus, ex eo et semper contumeliam sustinentem in novissimis etiam in fornice prostitisse."

Seite 269. Anmerkung 3). Die von Burtorf in's Lateinische übersetzte Stelle findet sich im babylon. Talmud Tractat Chagiga, Bl. 16a. Ich habe bereits im Texte — wo im französischen Original „und sterben" fehlt — eine Aenderung angebracht und setzte hier, zur Bestätigung, die Talmudstelle im Originale her:

ששה דברים נאמרו בשדים: שלשה כמלאכי השרת ושלשה כבני אדם. שלשה כמלאכי השרת: יש להם כנפים כמלאכי השרת, וטסין מסוף העולם ועד סופו כמלאכי השרת, ויודעין את שעתיד להיות כמלאכי השרת; ושלשה כבני אדם: אוכלים ושותים כבני אדם, פרין ורבין כבני אדם, ומתים כבני אדם.

Die Formel תנו רבנן und der Ausdruck נאמרו (es wurden gesagt) können für das hohe Alter dieser Tradition zeugen.

Seite 273, Anfang. Ich habe mehrfach auf meinen Excurs hingewiesen. Dieser stellte sich die Aufgabe, die mystische Richtung der meisten Mischna-Lehrer [תנאים] genealogisch aus den Talmuden und Midraschim, sowie den Einfluß des Parsismus auf das rabbinische Judenthum detaillirt nachzuweisen. Da aber mannigfache Störungen eintraten, die mir die Ausarbeitung dieser schwierigen Puncte zur anberaumten Zeit unmöglich machten, und der Verleger auf die Vollendung des Werkes drang, so mußte ich den Gegenstand auf eine besondere Monographie aufsparen. — Hier will ich nur noch einige Puncte hervorheben, bei denen der Einfluß des Parsismus auf das rabbinische Ju-

denthum unzweideutig erscheint. Nach Beendigung der achtzehn Segenssprüche (שמנה עשרה) muß der Betende drei Schritte rückwärts gehen. Vergl. Tractat Joma, Bl. 53; Orach Chajim CXXIII, §. 1. Dieser Gebrauch wird häufig im Zend-Avesta erwähnt. — Der Parse redet nicht während des Essens (Kleuker, Zend-Avesta III, 235); dies war auch bei den Talmudisten Sitte. Vergl. Tractat Ta'anit, Bl. 5: "אמר ר' יוחנן אין משיחין בסעודה" R. Jochanan sagte: man spricht nicht während des Mahls. Vergl. auch Orach Chagim, CLXX, §. 1. — Der Parse hat Gebete zu verrichten, wenn er Licht anzündet (Kleuker, das.); auch der Jude hat ähnliche, wenn er die Sabbat- und Festlichter anzündet. Vergl. Orach Chajim CCLXIII, §. 5. — Hier muß aber der Gesichtspunct festgehalten werden, den ich S. 272 aufgestellt. Durch einen langen Aufenthalt im babylonischen Reiche und durch den steten Verkehr mit demselben, hatten die Juden persischen Aber- und Unglauben angenommen. Der Aberglaube wurzelte tief im Volke, während die fremde Quelle, aus der er geflossen, vergessen, aus der Erinnerung geschwunden war. Die Talmudlehrer konnten daher nichts Besseres thun, als den Volksaberglauben, durch Modificationen, zu religiösen Anregungen und Hinweisungen auf Gott zu verwenden.

II.

Bibliographische Notiz über den Sohar.

A.

Namen des Sohar.

Drei Namen sind es vorzüglich, unter denen das großartige Monument der Kabbala bei jüdischen Autoren erscheint: 1. מדרשא oder מדרש של ר' שמעון בן יוחאי Midrasch des R. Simon ben Jochaï (Bechaji [gest. 1340], Commentar zum Pentateuch, Abschn. Mischpatim; R. Simon ben Zemach Durân [gest. 1444], Rechtsgutachten, 3. Th., Frage 56 und 57); R. Meïr ben Gabbaï [stand 1531 in seinem 50. Lebensjahre], Abodat ha-Kodesch; R. Jehuda Muscato [gest. 1580], Nefuzot Jehuda, Bl. 116 b, 211 a). Dieser Name spricht sich für die Echtheit des Werkes aus.

2. מדרש יהי אור, Midrasch es werde Licht (Abraham ben Samuel Sakut [blühete 1502]. Juchasin s. v. רשב"י; Asulai, Schem ha-Gedolim, Th. 2, Bl. 49 b.); so genannt, weil vielleicht in einigen Handschriften die Erklärung zum Verse יהי אור (Genes. 1, 3.) den Anfang des Werkes bildet, oder, was wahrscheinlicher ist, um dadurch auf die Erleuchtung, die dem Leser durch dieses Werk zu Theil wird, hinzudeuten.

3. זהר (Sohar), Glanz, Lichtglanz; so genannt nach Daniël 12, 3: והמשכילים יזהירו כזהר הרקיע. Vergl. רעיא מהימנא, Sohar, 3. Th., Bl. 64, Col. 1 in der Sulzbacher Ausgabe *). Dieser letzte Name ist seit dem Verfasser des Juchasin — das 1502 geschrieben worden — der herrschende geworden.

B.

Ausgaben des Sohar.

1) Die editio princeps des Sohar ist die, welche zu Mantua, im Jahre 1560 in drei Bänden in 4°, bei R. Meïr ben Efrajim und Jakob ben Naftali erschien.

2) In demselben Jahre wurde der Sohar in Folio-Format zu Cremona veröffentlicht. (Die Vorrede, welche Jizchak de Lattes dieser Ausgabe vorausgeschickt, ist schon von 1558 datirt, indem der sogenannte פרט, יריע אף יצריח ist.)

3) Nach R. Jisaschar Beer (אמרי בינה am Ende der Vorrede; vergl. auch Bartolocci, magna Bibliotheca rabbinica, 4. B. S. 446) wäre auch zu Venedig ein Sohar erschienen.

4) Zu Lublin hat Lewi ben Kalonymos im Jahre 1623 eine Folio-Ausgabe, mit Beibehaltung der Seitenzahl von der Ausgabe zu Cremona, veranstaltet. Nach von Rosenroth ist diese Ausgabe sehr fehlerhaft.

5) Der letztgenannte Gelehrte ließ im Jahre 1684 zu Sulzbach einen Sohar ebenfalls in Folio drucken.

6) Nach dem Muster des Matuaner Sohar erschien einer zu Amsterdam, im Jahre 1714.

7) Zu Konstantinopel wurde er im Jahre 1736 gedruckt. (Molitor, 1. Th., S. 76.)

8) Im Jahre 1805 erschien wieder eine Ausgabe zu Amsterdam.

9) Milsahagi, der Verfasser des ספר ראבי״ה, citirt auch eine Ausgabe von Saloniki. — In neuerer Zeit ist er in Rußland oft gedruckt worden.

Die Ausgaben Nr. 2, 4 und 5 werden gewöhnlich, weil in Folio, זהר גדול; die übrigen (?), weil in 4°, זהר קטן genannt.

C.

Bestandtheile des Sohar.

Außer dem eigentlichen 1) Sohar (זהר), der die Form eines Commentars über den Pentateuch hat, enthält dieses Werk ferner:

2) Sifra de-Zeniuta (Buch des Geheimnisses);

---

*) Die allegirte Stelle aus רעיא מהימנא widerlegt zugleich die Behauptung Milsahagi's (ראבי״ה, Bl. 20 b) über die Entstehungsweise dieses Namens und rechtfertigt die Erklärung Zunz's (G. V., S. 406).

3) **Idra Rabba** (die große Versammlung);
4) **Idra Suta** (die kleine Versammlung);
5) **Sabba** (der Greis);
6) **Midrasch Rut** *), (blos Bruchstücke);
7) **Sefer ha-Bahir** (Buch der Helle);
8) **Tosifta** (Zusatz);
9) **Raja Mehimna** (der treue Hirt);
10) **Hechalot** (Paläste);
11) **Sitre Tora** (die Geheimnisse der Lehre);
12) **Midrasch ha-Neelam** (der verborgene Midrasch);
13) **Rase de-Rasin** (Geheimnisse der Geheimnisse);
14) **Midrasch Chasit** (Midrasch zum hohen Liede);
15) **Ma'amar Ta Chasi** (Abhandlung [deren Anfang] 'komm' und sieh');
16) **Jenuka** (Knabe);
17) **Pekuda** (Erklärung des Gesetzes);
18) **Chibbura Kadma'a** (früheres Werk);
19) **Matnitin** (Lehren). —

Alle diese Bestandtheile sind in der Sulzbacher Ausgabe enthalten; die Mantuaner Ausgabe enthält blos die Nr. 1, 2, 3, 4, 8, 9, 11 und 12. **)

D.

Uebersetzungen des Sohar.

1) Eine handschriftliche hebräische Uebersetzung des Sohar — geschrieben im Jahre 1506 — vom Abschnitte אחרי מות an bis zu Ende des Werkes — unter dem Titel מראות הצובאות besitzt S. D. Luzzatto, Professor am Collegium Rabbinicum zu Padua. Vergl. das hebräische Jahrbuch כרם חמד (Prag, bei Landau. 8.) VII, 79.

2) Zebi Hirsch ben Jerachmiël aus Krakau hat in seinem Buche נחלת צבי (Frankfurt, a. M. 1711. f.) einige Stücke aus dem Sohar in den jüdisch-deutschen Jargon übertragen. Wolf, B. h., I, 999.

3) Das „Buch des Geheimnisses", die Idra Rabba und Idra Suta hat Rosenroth im zweiten Bande seiner „Kabbala denudata" in's Lateinische übersetzt.

4) Mehre Stücke aus dem Sohar hat der Verfasser dieses Werkes in's Französische, und der Uebersetzer

5) in's Deutsche übertragen.

---

*) Warum dieser Midrasch gerade nach dem Buche Rut benannt worden, ist mir nicht klar.

**) Wolf (Bibliotheca hebraea I, 1141) irrt, wenn er, nachdem er unter den Bestandtheilen der Cr. Ausg. ספרא דצניעותא aufgezählt, hinzufügt: Mantuana vero quatuor tantum ex his exhibet, nempe: Tosaphta, Medrasch Neelam, Raja Mahemena, et Sitre Tora.

Berichtigung sinnentstellender Druckfehler.

S. 1, Z. 2 v. u. l. Auditu f. „Audito"; S. 12, Z. 6. v. o. l. „Attribute f. „Attributen"; das. Z. 1, v. u. l. Postello für „Postlleo"; S. 13, Anm. 3) l. interpretationes für „interpretatione"; S. 16, Z. 5 im Texte v. u. streiche „die"; das. Z. 1, v. u. l. Buddeus; S. 18, Z. 8, v. u. l. tieferer f. „tieferen;" S. 30, Z. 22. v. o. l. scholastischen f. scholalistischen; S. 33, Anm. 1) l. übersetztes; S. 39, Anm. *) l. ודרא מי; S. 41, Z. 2. v. u. l. Name; S. 51, Z. 4, v. o. l. Anforderungen f. „Anmaßungen"; S. 64, Z. 3, v. o. l. 24,000 f. 80,000; S. 68, Z. 9, v. u. l. extremen; S. 80, Z. 6, v. o. l. Juden f. Inden; S. 87, Z. 14, v. o. l. von f. don; S. 96, Z. 5, v. o. l. דאמרד; S. 105, Z. 10, v. o. l. punct f. „ctunct; S. 116, Z. 1, v. o. l. zwei f. „wei"; S. 126, Z. 7, v. o. l. keine f. „eine"; S. 131, Anm. **) l. πρόσωπον; S. 146, Z. 4, v. o. l. saugt; S. 161, Z. 7. v. o. l. die f. „bie"; S. 175, Z. 3, v. u. l. Freiheit f. „Frechheit; S. 237, Anm. 2) Z. 1, v. u. l. αποδιδρασκειν; S. 271, Z. 2, v. o. setze Engel nach zwei.

Druck von Sturm und Koppe in Leipzig.

Due: Aug. 23,

